

Maria Chiara Pievatolo

# La giustizia degli invisibili. L'identificazione del soggetto morale, a ripartire da Kant.

## Indice

<i>Introduzione</i>	p.	2
<b>Parte prima</b>		
<b><i>Kant, il soggetto e la libertà</i></b>		
I. Il tribunale della ragione: un'introduzione teoretica	p.	7
II. I confini della ragion pratica	p.	18
<b>Parte seconda</b>		
<b><i>Termini di confronto</i></b>		
<b>Sezione prima</b>		
<b><i>La pluralità dei soggetti morali nel mondo greco</i></b>		
III. Il problema del soggetto in un universo morale esclusivo	p.	40
IV. Platone e il problema del soggetto morale	p.	49
V. Aristotelismo: comunità ed esclusione	p.	61
<b>Sezione seconda</b>		
<b><i>Liberalismi fra menzogna e utopia</i></b>		
VI. Menzogna o utopia? Il problema del soggetto in due liberalismi contemporanei	p.	74
VII. Le promesse non mantenute di John Rawls	p.	84
VIII. La libertà in Rawls e in Kant	p.	98
IX. Fantasmi della libertà	p.	109

# Introduzione

## Il problema del soggetto morale

Che cosa s'intende per soggetto morale? Chi è il destinatario delle prescrizioni etiche?

Queste domande non sono inconsuete per le teorie morali; sono, anzi, questioni rese familiari dai problemi, forse in apparenza nuovi, di cui si occupa la bioetica e dalle rivendicazioni di inclusione fatte in nome di soggetti che non siamo abituati a considerare tali - feti, animali, intelligenze artificiali, ipotetici esseri razionali non umani e così immaginando. Di solito, un interrogativo di questo genere ha un ruolo importante ma secondario: si costruisce una teoria etica, e poi, se è il caso, ci si chiede se essa possa venir estesa a soggetti differenti da quelli assunti implicitamente come riferimento. Si ragiona come se fosse chiaro chi siano i soggetti morali *pleno iure*, e solo in un secondo momento ci si interroga sulla applicazione dell'etica ad eventuali "altri": «uno dei problemi tipici dell'etica applicata è appunto decidere quali soggetti appartengano alla comunità morale».<sup>1</sup>

Il mio intento, di contro, è differente: voglio vedere quali conseguenze teoriche avrebbe un'interpretazione dell'etica, e segnatamente della giustizia, a partire dal problema dell'identificazione del soggetto morale. In altre parole, voglio provare a avvicinarmi all'etica chiedendomi, in luogo del più consueto: "a chi *altro* possiamo applicare questi principi, oltre a 'noi'?", il meno consueto "di chi stiamo parlando, ora?", e "perché questa teoria etica ci autorizza a parlare di questo soggetto, e non di un altro?"

Cercherò di mostrare che queste domande possono rappresentare una chiave ermeneutica efficace per numerose teorie etiche e politiche. Ma preliminarmente occorre spiegare quali sono, per me, le radici teoriche e storiche di questi interrogativi.

La *radice teorica* delle mie domande sta in una critica di Fichte a Kant. Kant, osserva Fichte, ritiene impossibile aver percezione della ragione fuori di me. L'idea che possano esistere altri esseri razionali fuori di me si presenta solo come principio pratico - perché l'etica, per forza di cose, è intersoggettiva <sup>2</sup>. Ma il non dare una descrizione metafisica del soggetto morale conduce Kant ad un problema che sarebbe riduttivo definire di etica applicata: come determinare il limite della sfera di applicazione della legge morale, senza sapere a quali soggetti essa si addice? <sup>3</sup> Io posso anche avere la nozione della legge morale, ma posso disapplicarla a mio arbitrio, col semplice espediente di delimitare l'ambito dei soggetti che dico ragionevoli. In una lettera a Reinhold dell'agosto 1795, Fichte stesso osservava che quest'espediente ci autorizza a salire a cavallo senza preoccuparsi di chiedergli il permesso - ma autorizza anche il signore russo a maltrattare i suoi servi della gleba senza scrupoli di sorta <sup>4</sup>. Fichte risolve il problema da lui individuato in Kant introducendo l'antropologia morale <sup>5</sup> nel suo sistema - cosa, questa, agevole in una prospettiva idealistica, ove nulla è veramente irriducibile alla ragione e alla sua autoposizione: qui, infatti, è esclusa in linea di principio la possibilità sia di una ragione aliena, sia, correlativamente, di una ragione insufficiente a catturare e definire il reale. Ma se leggiamo la domanda di Fichte con gli occhiali di Kant, e cioè senza la sicurezza che realtà e prassi razionale si identifichino, la questione se e come un'etica debba incorporare un'antropologia morale acquisisce tutt'altro spessore. Con che certezza e con che diritto una ragione insufficiente a catturare il reale può tracciare i confini del novero dei soggetti morali?

La *radice storica* di questa domanda è il timore che la delimitazione teoretica dell'ambito delle creature cui si addice la soggettività morale permetta di abusare senza colpa alcuna di coloro che sono esclusi, totalmente o parzialmente, da questa cerchia <sup>6</sup>. Logicamente, non si può commettere ingiustizia contro chi non è compreso, secondo la nostra tassonomia teoretica, nella rubrica dei soggetti morali:

---

<sup>1</sup>. Così S. Maffettone, *Le ragioni degli altri*, Il Saggiatore, Milano 1992, p. 40.

<sup>2</sup>. J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, Hamburg, 1992, pp. 150-151; *Gesamtausgabe*, IV, 2, p. 142.

<sup>3</sup>. A. Rigobello (*I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963, pp. 205-213) osserva che, in Kant, l'antinomia fra struttura e contenuto, fra regola e ontologia, può essere trattata come il male radicale della conoscenza umana.

<sup>4</sup>. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, III, 2, p. 386. Vedi anche I. Ridrizzani, *Kant répond-il à la question "Que dois-je faire?"*, in "Revue Internationale de Philosophie", 3, 1988, 166, pp. 271-288.

<sup>5</sup>. Vedi ad esempio L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993.

<sup>6</sup>. O. Höffe (*Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelisches Blick auf Kant*, "Zeitschrift für philosophische Forschung", 44, 4, 1990, pp. 537-563) tentando di costruire una prospettiva aristotelica su Kant, si imbatte in una questione analoga quando osserva che nell'etica si danno due problemi simmetrici: quello "kantiano" di legittimare i diritti fondamentali in modo da renderli indipendenti da una immagine culturale dell'uomo, e quello "aristotelico" di applicare questi diritti e di renderli riconoscibili entro una situazione culturale particolare.

Per rientrare alla Bude, bisogna attraversare uno spiazzo ingombro di travi e tralicci metallici accatastati. Il cavo d'acciaio di un argano taglia la strada, Alex lo afferra per scavalcarlo, Donnerwetter, ecco si guarda la mano nera di grasso viscido: frattanto io l'ho raggiunto: senza odio senza scherno, Alex strofina la mano sulla mia spalla, il palmo e il dorso, per nettarla, e sarebbe assai stupito, l'innocente brutto Alex, se qualcuno gli dicesse che alla stregua di questo atto io oggi lo giudico, lui e Pannwitz e gli innumerevoli che furono come lui, grandi e piccoli, in Auschwitz e ovunque <sup>7</sup>.

Quest'episodio, narrato da Primo Levi in *Se questo è un uomo*, può essere un'illustrazione del mio problema: se i confini dell'etica e del diritto sono già stabiliti da catalogazioni teoretiche, che cosa garantisce che essi non legittimino esclusioni e reificazioni arbitrarie e "innocenti", perché moralmente insindacabili? Come si può argomentare - dal punto di vista dell'escluso - la propria soggettività morale nei confronti di una tassonomia che la nega?

Il mio sospetto è che sia ottimistico e fuorviante interpretare queste e altre restrizioni delle frontiere morali come aberrazioni episodiche. Perciò, propongo di trattare il problema dell'identificazione del soggetto morale come un problema preliminare dell'etica, allo scopo di elaborare strumenti che ci rendano consapevoli e avvertiti dell'arbitrarietà dei confini da noi posti, e in modo da ridurre la possibilità teorica di commettere "innocentemente" quelle colpe banali che, del nostro secolo, verranno ricordate <sup>8</sup>.

La mia indagine si è sviluppata con un prologo in terra nel mondo greco, quindi ha analizzato alcune teorie normative sulla giustizia prodotte nel mondo anglosassone; su questa scorta, è pervenuta ad interrogare ancora Kant, allo scopo di capire se la debolezza individuata da Fichte nel suo pensiero non sia invece un punto di forza - che ci permetta di elaborare un canone per l'apertura dei confini della comunità morale.

Quest'itinerario argomentativo deve, naturalmente, essere legittimato punto per punto. Ma prima occorre giustificare una scelta fondamentale, e cioè quella di occuparsi del problema del soggetto entro teorie della giustizia politica - teorie, dunque, che si occupano di etica solo in modo preliminare e tangenziale. Perché presentare un problema morale sotto le spoglie di un problema di filosofia politica e di filosofia del diritto - quando, a rigore, soggetto morale, cittadino, e soggetto giuridico possono indicare insieme differenti l'uno dall'altro?

Ad esempio, parliamo della cittadinanza e dei vari tipi di diritti ad essa connessi, intendendo per cittadinanza, secondo la definizione di T.H. Marshall, uno *status* conferito a coloro che sono membri a pieno titolo di una determinata comunità e costituito da una collezione di diritti via via più estesa, sia nel numero dei soggetti ad essa ammessi, sia nella qualità dei diritti ad essa connessi <sup>9</sup>. E' chiaro che il problema dell'identificazione del soggetto morale e il problema dell'identificazione del cittadino, o soggetto dei diritti di cittadinanza, sono, su questo sfondo, due questioni diverse. Esse, tuttavia, hanno un nesso storico, ben spiegato da Luigi Ferrajoli: l'aspetto progressivo della modernità - l'universalismo dei diritti fondamentali - non è l'estensione di un complesso di privilegi ad un numero maggiore di membri di comunità limitate, bensì lo sviluppo dei cosiddetti diritti della personalità, i quali sono connessi semplicemente all'essere persona, e non all'essere cittadino <sup>10</sup>. Sul piano teorico, la forza dirompente dei diritti dell'uomo giusnaturalistici è stata proprio la possibilità riconosciuta a ciascuno - in virtù della sua semplice soggettività - di rivendicarli anche *contro* gli ordinamenti storicamente esistenti, ovvero contro le comunità positive di cittadinanza. L'eredità storica della rivoluzione francese fa,

<sup>7</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1970, p. 137.

<sup>8</sup> "Non esiste [...] dopo Auschwitz una natura umana il cui possesso assicuri il tranquillo godimento del diritto: il diritto di essere trattati come umani può venir revocato da un momento all'altro": così L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 31. E si può anche dubitare che una ovvia ed evidente natura umana sia davvero esistita *prima* di Auschwitz.

<sup>9</sup> Secondo Marshall, la cittadinanza contemporanea è formata da una sedimentazione progressiva di diritti civili - concomitanti alla nascita del mercato capitalistico -, diritti politici - concomitanti allo sviluppo della democrazia formale -, e diritti sociali - concomitanti al sorgere della democrazia sociale. Cfr. T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, ora in *Class, Citizenship and Social Development*, The University of Chicago Press, Chicago 1964, p. 92.

<sup>10</sup> Giuridicamente i diritti civili di Marshall sono una categoria spuria, che comprende: i diritti di libertà, i diritti dell'autonomia privata (a concludere contratti e ad agire in giudizio) e il diritto di proprietà. La sola cosa che essi hanno in comune è, appunto, che nessuno di essi è un diritto di cittadinanza, essendo tutti diritti della persona, spettanti anche ai non cittadini. L'ampliamento della sfera dei diritti della personalità non è frutto del mercato, per il quale sono sufficienti il diritto a divenire proprietari e la pari capacità di agire, bensì della rivoluzione francese, che distinse fra diritti dell'uomo e diritti del cittadino. Solo i diritti politici sono diritti di cittadinanza, essendo riservati a membri della comunità statale; rimangono di cittadinanza, cioè riservati, anche due diritti di libertà: il diritto di residenza e di circolazione nel territorio, e alcuni dei diritti cosiddetti sociali. Il nesso fra diritti e appartenenza è solo contingente, legato alle modalità storiche della loro attuazione: infatti, se tale nesso fosse necessario, i diritti sarebbero, propriamente, privilegi e immunità di membri di comunità particolari. Secondo Ferrajoli, è addirittura possibile proporsi un costituzionalismo mondiale, che disancori del tutto i diritti dell'uomo da quelli del cittadino e trasformi in diritti della persona i due soli diritti di libertà riservati ai cittadini (diritto di residenza e di libera circolazione). Così L. Ferrajoli in *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, contenuto in D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 263-91.

almeno provvisoriamente, del problema del soggetto morale un problema nello stesso tempo giuridico e politico - perché il riconoscimento della personalità morale è condizione sufficiente per avere diritti, in modo tale che la soggettività morale può essere vista come una manifestazione o fenomenizzazione della soggettività giuridica. Ove, ad esempio, uno stoico come Epitteto poteva distinguere l'aspetto etico e l'aspetto giuridico della questione della soggettività, perorando a favore di un trattamento "umano" per gli schiavi <sup>11</sup>. senza invocare l'abolizione giuridica della schiavitù, questo per noi non è più possibile: l'esclusione giuridica e politica è indissolubilmente legata all'esclusione morale - almeno nella misura in cui i diritti del cittadino sono giustificati in quanto diritti dell'uomo <sup>12</sup>.

Quanto alla *giustificazione del mio itinerario argomentativo*, esso si svolge fra due pietre di paragone: il mondo greco, da una parte, e Kant, dall'altra, ossia: un mondo in cui la pluralità dei soggetti morali e delle etiche che si addicevano loro era sentita come ovvia, e un universo teoretico nel quale è pensata con la massima coerenza - almeno in linea di principio - l'idea dell'unità e unicità del soggetto morale. Queste pietre di paragone serviranno per saggiare tanto teorie politiche normative che hanno sullo sfondo dei soggetti morali omogenei o resi come tali (Rawls, Ackerman, Walzer), quanto teorie politiche che sottolineano variamente - ora per ridurla ad uno, ora per esaltarla - la diversità e la diversificazione dei soggetti morali stessi (Singer e alcune teorie femministe). Lo scopo di questo percorso è l'elaborazione non tanto di una nuova teoria, quanto di un canone interpretativo, primo che normativo, che ci permetta di essere consapevoli del problema del soggetto morale, e di tenerlo presente politicamente e culturalmente.

Prima di intraprendere il mio compito, vorrei rispondere ad una obiezione preliminare, che potrebbe essere fatta propria da un qualunque avversario delle teorie politiche normative - una obiezione che, grossolanamente, potrebbe essere espressa nel modo che segue: il problema del soggetto morale è soltanto una perversione delle posizioni che pretendono di imporre alla realtà una norma da essa differente; e quest'illusoria duplicazione dei piani conduce a chiedersi a quali elementi del piano inferiore debbano essere applicate le norme del piano superiore. Ma se noi consideriamo la realtà com'è, senza preoccuparci di come deve essere, l'interrogativo sul soggetto morale non si pone - perché soggetto morale e giuridico è chi di fatto ha la forza di esserlo e viene riconosciuto come tale.

A questa osservazione, in una prima approssimazione, vorrei rispondere che la forza stessa si vale di argomenti - argomenti che possono passare per una giustificazione. Sottoporre questi argomenti alla critica, chiedendosi di chi veramente si parla quando, ad esempio, si dice "noi" oppure "l'individuo" può essere, realisticamente, utile per smascherare gli inganni della forza e delle sue autolegittimazioni eufemistiche.

Dal mio punto di vista, non è vano, in questo momento, chiedere ai teorici morali e amorali *chi* includono nell'immagine dell'ordine attuale e possibile, *perché* includono alcuni e non altri, e soprattutto *che relazione c'è* fra la loro etica e i soggetti cui essa si riferisce. Sarebbe altrimenti facile rinchiudersi in *clubs* esclusivi, teorici e pratici, dai quali è espunto tutto ciò che ci trascende. Ma proprio quest'atteggiamento è ciò che rende davvero oziosa la teoria politica e morale: ha ben poco costruito celebrare l'ordine della democrazia, o del mercato, o della comunità morale del momento, senza chiedersi chi decide e chi no, chi vende e chi compra - e che cosa vende e compra -, chi è incluso nel calore della fratellanza comune e chi no, e senza chiedersi, soprattutto, perché si è inclusi o esclusi. Il fatto che alcuni di noi vivano in costosi ghetti più o meno sazi e compiaciuti di sé non autorizza affatto la teoria ad essere, oziosamente, altrettanto vana e soddisfatta di sé.

L'insoddisfazione, del resto, è stata ravvisata proprio nella metafisica nel suo senso più nobile, di scienza che si interroga sul significato ultimo del reale, senza sentirsi appagata da constatazioni - o meglio da acritiche assolutizzazioni della propria prospettiva - sul suo presunto funzionamento. Come osserva Alberto Caracciolo:

Il "conosci te stesso" di Socrate, la reminiscenza di Platone, l'"anima dell'uomo è in qualche modo tutte le cose" di Aristotele, l'"in te ipsum redi" di Agostino, il "cogito" di Cartesio, la monade di Leibniz, l'*Ich denke* di Kant, l'Io puro di Fichte, l'atto di Gentile, l'*Ereignis* di Heidegger, sono momenti fondamentali, non già del soggettivismo, ma della ricerca di un punto nevralgico del reale, dal quale sia possibile una apertura sul cosmo nella sua sostanzialità, cioè nella sua realtà vera, quella che pone il problema del significato <sup>13</sup>.

<sup>11</sup>. Epitteto, *Diatriba*, I 13.

<sup>12</sup>. In questa sede, è di poco interesse lo sfondo storico delle Dichiarazioni dei diritti e dunque anche la prospettiva di chi le considera come particolaristiche espressioni degli interessi di un ceto. I diritti sono stati giustificati in quanto diritti della personalità, sebbene, storicamente siano nati per alcuni e siano stati e siano goduti soltanto da alcuni. La loro giustificazione - e non la loro storia - permette di porre il problema dell'esclusione. Voler ridurre tutto a storia, o meglio, a particolarità e particolarismi storiografici, senza prendere sul serio gli argomenti filosofici che nella storia sono stati dati significherebbe paralizzare il pensiero critico - a meno che non si creda in una qualche, provvidenziale, filosofia della storia.

<sup>13</sup>. A. Caracciolo, *Studi kantiani*, Essi, Napoli 1995, p. 198.

Su questo sfondo si spiega perché il problema dell'identificazione del soggetto morale non è soltanto una questione di etica applicata. Per poter parlare di etica e di diritto dobbiamo, da una parte, presupporre la libertà del suo soggetto e, dall'altra, indicare le creature che di questa libertà sono portatrici. Un soggetto libero è un soggetto che *può* essere e agire diversamente da come è ed agisce, che può uscire dal regno della necessità per entrare nel regno della scelta e della responsabilità. Ma quando indichiamo chi, nel mondo, è soggetto morale, tracciamo dei confini che si fondano sulle nostre constatazioni teoretiche e sulle nostre posizioni ontologiche o, più semplicemente, sulle nostre abitudini e sui nostri pregiudizi: la libertà è una possibilità i cui confini vengono delimitati entro il regno della necessità. Chi ci garantisce che la nostra ontologia morale non sia arbitraria, soprattutto se pensiamo la libertà come poter scegliere di diventare diversi da quello che si è? Chi ci garantisce che la nostra teoria riesca effettivamente a “vedere” tutti i soggetti morali? Più radicalmente: *chi ci garantisce che soggetti assunti come liberi abbiano una visibilità teoretica, e siano definibili come morali in base a questa loro visibilità?*

Se potessimo pensare il mondo come uno spazio ontologico noto e dato una volta per tutte, il problema del soggetto morale sarebbe riducibile a una questione di etica applicata. Ma se abbiamo motivo per dubitare dell'assolutezza della nostra ontologia, questo problema ha un senso speculativo ulteriore, che ha a che vedere in primo luogo con la capacità dei nostri discorsi morali e politici di esaurire in se stessi i soggetti di cui, più o meno implicitamente parlano, e, in secondo luogo, con la possibilità - fondata, in un orizzonte pratico, dal presupposto che i soggetti morali siano liberi - di questi discorsi medesimi di essere aperti a creature che, eventualmente, non riescano ad esaurire. Perciò il problema del soggetto morale è un problema a un tempo ontologico e pratico, nel senso seguente: ogni teoria che non voglia essere assolutistica e dogmatica deve essere consapevole del suo carattere prospettico e parziale rispetto a una realtà - o a un pluriverso di prospettive possibili - che la trascende. Ma questo vale a maggior ragione per una teoria morale, che deve tener conto della libertà dei suoi soggetti - libertà senza la quale non si darebbe logicamente né etica né diritto. Com'è possibile formulare una giustizia per creature che trascendono la teoria della giustizia stessa? E' possibile, in altri termini, *prendere tanto sul serio la libertà del soggetto morale da pervenire ad una giustizia degli invisibili?*

### Come leggere questo libro

Se questo testo fosse un ipertesto, avrei elencato i singoli capitoli in un indice circolare, attorno ad un centro ideale - la discussione del problema del soggetto morale come canone critico-ermeneutico per le teorie giuridiche ed etiche -, e avrei lasciato al lettore la libertà di percorrere questo cerchio nell'ordine da lui preferito. Solitamente, un'opera filosofico-politica segue una traccia lineare: comincia sviscerando delle premesse teoriche e ne deriva, a mo' di conclusione, una proposta politica. Un ordine di questo genere si adatta perfettamente al testo cartaceo, la cui forma lineare obbliga ad una sequenza da una introduzione fino a una conclusione, tramite un *corpus* connesso di temi. Il lettore è legato a una catena, nella quale ogni blocco di argomenti deriva dal precedente e s'inanella con il successivo.

Questo testo, di contro, è qualcosa di diverso: esso propone un canone critico, ovvero una chiave per interrogare e per vagliare una pluralità d'impostazioni teoriche. Un canone, come tale, concresce e si dispiega in ciascuna delle sue applicazioni. Esso è paragonabile, più che all'anello finale di una catena, al centro di una circonferenza. Per questo, vive come una costrizione l'ordine lineare del libro di carta.

Tuttavia, anche nella limitazione del *medium* cartaceo, il lettore può conquistare la sua libertà. A questo scopo, mi permetto di suggerire tre possibili percorsi di lettura: un itinerario di stile ipertestuale, uno di stile romanzesco, e uno di stile didascalico.

Il lettore che vuole avventurarsi nell'itinerario ipertestuale può leggere il libro nell'ordine che preferisce, con una sola raccomandazione: il centro della circonferenza nella quale possono essere idealmente disposti i miei capitoli è il blocco composto dal V paragrafo del II capitolo e dall'introduzione al III capitolo, ove sono enunciate le coordinate fondamentali per una teoria etica e giuridica che voglia tener presente il problema del soggetto morale senza compiere assunzioni ontologiche e delimitazioni arbitrarie. E come il centro di una circonferenza è un luogo geometrico particolare perché è equidistante da ogni punto della circonferenza stessa, così il mio canone si arricchisce e s'illumina in rapporto a ciascun argomento sul quale viene vagliato, e perciò esso può venir compreso solo in rapporto a tutte e a ciascuna delle sue applicazioni, come, del resto, normalmente avviene entro un circolo ermeneutico.

L'itinerario che ho chiamato romanzesco consiste nel leggere i vari capitoli secondo l'ordine col quale ho condotto la ricerca: in questo caso, dall'introduzione si dovrebbe passare alla seconda parte e trattare la prima come una conclusione. Quest'itinerario è un po' complicato, perché solo all'ultimo si capisce dove l'autore vuole andare a parare. Tuttavia, per chi ha l'interesse e la pazienza di seguirlo, è sicuramente quello che più stimola il dialogo critico coll'autore. In questo modo il libro può essere letto come la storia di una ricerca il cui esito verrà

reso noto soltanto alla fine: il lettore, in ogni momento, può anticipare questo esito, sia per vagliare le conclusioni da lui immaginate sulla pietra di paragone di quelle effettive, sia per escogitare conclusioni alternative e migliori di quelle raggiunte dall'autore.

Infine, l'itinerario didascalico consiste semplicemente nel seguire l'ordine proposto dall'indice, eventualmente saltando il primo capitolo, a meno che non si abbiano interessi a un tempo kantiani e teoretici. Questo è il modo più facile di affrontare il mio lavoro, ma è anche il più noioso, perché la prima parte del volume è una conclusione anticipata per fungere da guida alla lettura. Se il mio libro fosse un romanzo giallo, questa disposizione dei capitoli sarebbe un suicidio narrativo, perché già a un quarto dell'opera risulterebbe chiaro che il colpevole è il maggiordomo. Ma non a tutti piace affrontare le storie della filosofia col medesimo spirito col quale si leggono i racconti polizieschi o fantascientifici: perciò, per amor di chiarezza, ho scelto di disporre i miei argomenti nell'ordine più elementare, indicando altri possibili percorsi di lettura a chi nutre eccentriche passioni per i libri e per i labirinti.

L'ordine dell'itinerario didascalico si articola in tre compiti:

- a) analizzare la filosofia teoretica (I capitolo) e pratica (II capitolo) di Kant per capire in che modo essa può sostenere il problema del soggetto morale, alla luce dell'accusa di indeterminatezza fatta da Fichte, e della tesi che la libertà come postulato è a rigore incompatibile con ogni determinazione ontologica (parte prima);
- b) elaborare un canone che tenga aperta, per ogni particolare realizzazione fenomenica di etica e giustizia, la possibilità di una giustizia degli invisibili (V paragrafo del II capitolo, introduzione al III capitolo);
- c) vagliare alla luce di questo canone differenti esperienze etiche e giuridiche, allo scopo di mostrare che esso può fungere da chiave critica significativa anche per prospettive molto differenti da quelle universalistiche e formali (parte seconda).

Vale la pena ripetere, in conclusione, un'avvertenza: il punto (c) non è riducibile ad una applicazione meccanica del canone di cui al punto (b), perché è il bagaglio di termini di confronto e di paradigmi critici sulla scorta del quale sono giunta ad interrogare Kant, e si riannoda, circolarmente, al punto (a). A rigore questo libro non comincia con Kant, ma riparte da Kant, perché investe il filosofo di questioni sorte fuori da Koenigsberg, e perciò non segue le rotte lineari della storia, bensì naviga in cerchio.

## Ringraziamenti

Ringrazio tutti i componenti del SIFP toscano (Seminario interuniversitario di filosofia politica) che hanno avuto la pazienza di leggere e discutere la stesura preliminare di questo libro, e in particolare i *discussants* Anna Loretoni e Giuseppe Varnier.

Dei ringraziamenti speciali, al di là di tutte le parole che potrei usare, vanno, inoltre, al professor Giuliano Marini e al professor Danilo Zolo; a Gianluigi Palombella che, pur appartenendo ad altro ramo, ha trovato il tempo di dare un'occhiata al mio testo e di farci sopra delle osservazioni intelligenti e a Gabriella Alù, che non lavora all'università, ma che legge - come non sempre a noi succede - per il piacere di farlo. Ringrazio, infine, tutte le iscritte alla *mailing list* [ledonne@citinv.it](mailto:ledonne@citinv.it), con le quali è sempre bello discutere.

## Parte prima

### Kant, il soggetto e la libertà

#### I

### Il tribunale della ragione: un'introduzione teoretica

Prima di porre il problema del soggetto morale in Kant, occorre spiegare il modo in cui si intende interpretare Kant. Se Kant venisse letto come un umanista razionalista, o come un neokantiano occupato a ricercare la legalità intrinseca della cultura umana e a conciliarsi con essa, la questione del soggetto morale potrebbe sorgere, al massimo, come una difficoltà entro un sistema comunque incentrato sulla natura, o sulla cultura, dell'uomo. Per differenziarsi da queste, pur legittime, interpretazioni, bisogna dimostrare che la ragione kantiana è qualcosa che non si identifica coll'umanità così come questo termine viene storicamente inteso, né, tanto meno, con la cultura: la ragione - come la virtù nel mito platonico di Er<sup>14</sup> - non ha padrone, perché è un'istanza critica e giudicante, e non contemplativa e conciliante. Un'istanza che mette in questione la certezza e il senso delle nostre ed altrui elaborazioni teoretiche e pratiche. Il tribunale della ragione<sup>15</sup>, che ha per sola legge la propria autonomia, opera secondo procedure di natura giuridico-riflessiva, ma non ha nessun contenuto evidente e incondizionatamente necessario - perché giudica, in un certo senso, soltanto su pretese altrui.

#### Ragione contemplante o ragione giudicante?

Kant era convinto che il compito critico della ragione fosse quello di individuare e legittimare le strutture a priori della nostra conoscenza teoretica e pratica, che costituiscono la sintassi della nostra conoscenza. Ebbene: queste strutture godono di una necessità incondizionata?

Se rispondiamo di sì, allora la ragione kantiana, che le scopre e le legittima, ha un ruolo fondante. In questo caso, essa non sarebbe molto diversa dalla ragione idealistica, fondativa e identica alla realtà. Infatti, essa presupporrebbe una presenza attuale e necessaria di queste strutture essenziali e indispensabili. Ma questa risposta implica che il lavoro critico di Kant sia oggi obsoleto, perché tratta i modelli di una particolare fondazione etica e scientifica come necessari e inevitabili. Perciò, se mettiamo in discussione la fisica di Newton, cui si rifaceva Kant, o alcuni contenuti della sua etica, non possiamo fare ameno di rinfiacciare a Kant quello stesso dogmatismo metafisico cui egli voleva sottrarsi<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup>. Cfr. il paragrafo 2 del IV capitolo di questo volume.

<sup>15</sup>. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII.

<sup>16</sup>. Si pensi, per esempio, al dibattito sull'apriori che oppose Reichenbach, e con lui tutti i neopositivisti ed empiristi logici, al neokantiano Cassirer, avente ad oggetto la sostenibilità della gnoseologia kantiana, in quanto costruita sull'aritmetica tradizionale, sulla geometria euclidea e sulla fisica classica galileiano-newtoniana, in seguito ai nuovi sviluppi della matematica pura (insiemistica, logica matematica), delle geometrie non-euclidee e della relatività einsteiniana. Reichenbach riconosceva, kantianamente, l'esigenza di principi ed elementi a priori nella conoscenza, ma negava che questi a priori fossero dati e determinati una volta per tutte: ebbene, gli interpreti "postmoderni" di Kant sono sicuramente più vicini a Reichenbach piuttosto che a Cassirer. I testi di riferimento per questa polemica sono: H. Reichenbach, *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*, Springer, Berlin 1920; E. Cassirer, *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie*, B. Cassirer, Berlin 1921 (trad. it di G.A. De Toni, in E. Cassirer, *Sostanza e funzione. - Sulla teoria della relatività di Einstein*, La Nuova Italia, Firenze 1973).

Tuttavia, Kant può essere letto in un modo diverso. La ragione che fa i conti col compito di legittimare la validità delle strutture a priori della conoscenza teoretica e pratica non mostra che esse sono incondizionatamente necessarie, ma solo che sono *condizionatamente* necessarie. In altri termini, la loro legittimazione non conduce a mostrare che esse hanno una fondazione *necessaria*, ma solo che sono *possibili* a certe condizioni. La prima risposta suppone che la fondazione delle strutture a priori sia una *quaestio facti*. La seconda che sia una *quaestio iuris*. La ragione non fonda gli apriori, ma legittima le sue pretese dal suo proprio punto di vista, che è quello di una facoltà riflessiva e autonoma. Perché solo una facoltà di questo genere può interrogarsi sui nostri strumenti cognitivi. Di contro, se essi fossero incondizionatamente necessari, non ci sarebbe bisogno di sceglierli, discuterli e giustificarli.

Nel suo lavoro di legittimazione degli apriori, la ragione attribuisce loro una necessità condizionata, simile a quella giuridica. Non si tratta di una necessità assoluta, bensì di una necessità relativa a una prospettiva e a una procedura particolare. In questi ultimi anni, del resto, autori come Lyotard, Kaulbach e Onora O'Neill<sup>17</sup> hanno sviluppato una interpretazione del pensiero kantiano incentrata sul carattere giuridico-riflessivo della ragion pura - interpretazione che Pietro Chiodi aveva già proposto molti anni prima di loro<sup>18</sup>. E Kant stesso usa la metafora del tribunale della ragione<sup>19</sup>.

Due parti in conflitto si appellano a un tribunale quando avanzano pretese contrastanti. Ma entrambe sono d'accordo a risolvere la loro lite in maniera giuridica, cioè a seguire procedure e sintassi particolari per raggiungere una composizione. Il fatto stesso che ci sia una lite comporta che nessuna delle due pretese gode di una necessità incondizionata. E che quella che segue dalla decisione della corte sia solo una necessità condizionata, cioè una obbligazione valida solo entro un ordinamento giuridico. Perché Kant, nella sua teoria della conoscenza, preferisce questa necessità debole?

Prima di rispondere a questa domanda, vale la pena di sottolineare che la metafora del tribunale della ragione è rivoluzionaria. Con essa, la ragione non appare più come una *theoria* contemplativa, ma come una facoltà giudicante. La ragione contemplante caratterizza la tradizione metafisica occidentale ed è basata sulla priorità dell'attuale. Di contro, la ragione giudicante di Kant si fonda sulla priorità del possibile.

Per attualità di una cosa intendiamo il suo essere presente, in atto, pienamente sviluppata. Per possibilità, al contrario, si intende l'essere, meramente probabile, in un tempo diverso dal presente, e dall'esperienza in atto.

Fino a Kant, la tradizione metafisica dell'occidente si basò sul primato dell'attualità in due ambiti fondamentali: in primo luogo, in quello dei principi primi della conoscenza, e, in secondo luogo, in quello della struttura ontologica della cosa. Possiamo considerare come paradigmatiche, a questo proposito, le posizioni di matrice aristotelico-scolastica: i principi primi della conoscenza - e della realtà - sono attuali, nel senso che sono sempre e necessariamente presenti alla base di ogni forma di conoscenza, e da essi è impossibile prescindere. Inoltre, per quanto riguarda la struttura della cosa, l'attuale è logicamente superiore al possibile: l'atto è lo stato di piena realizzazione di una cosa, ed è possibile parlare di essere virtuale, ancora *in fieri*, solo col presupposto di un essere attuale pienamente realizzato<sup>20</sup>.

Questo è il punto di vista di una ragione contemplativa. I nostri principi teoretici e pratici possono essere visti come ben fondati quando si è dimostrato che sono attuali e sempre necessariamente presenti nella nostra conoscenza. Tuttavia, per una ragione giudicante, questa dimostrazione non è sufficiente. Nella sua prospettiva, dobbiamo mostrare che sono possibili, cioè che possiamo dedurli e legittimarli entro una data prospettiva di riferimento.

---

<sup>17</sup> I principali esponenti di questa tendenza sono J.F. Lyotard in Francia, F. Kaulbach in Germania e O. O'Neill in Inghilterra. V. in particolare J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris, 1986 (trad. it. di F. Mariani Zini, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Guerini e associati, Milano 1989); F. Kaulbach, *Die Kopernikanische Wendung von der Objektivität zur Sinnlichkeit bei Kant*, in *Wahrheit und Begründung*, hrsg. v. V. Gerhardt und N. Herold, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, nonché *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1982; O. O'Neill, *Construction of Reason. Exploration of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge 1989, nonché *Vindicating reason*, in P. Guyer (ed.), *A Cambridge Companion to Kant*, cit., pp. 280-305, e *Reason and Politics in the Kantian Enterprise*, in H. Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, University of Wales Press, Cardiff 1992, pp. 50-79.

<sup>18</sup> P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961. Chiodi è noto soprattutto come interprete di Heidegger e dell'esistenzialismo.

<sup>19</sup> Sul tema si veda anche, con differenti prospettive, J.L. Nancy, *L'impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983, pp. 35-60, nonché W. Kutschmann, *Erfinder und Entdecker oder Richter der Natur? Die kantische Richter-Metapher und die Selbstlosigkeit der modernen Naturwissenschaften*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 43, 1, 1988, pp. 32-57.

<sup>20</sup> Aristotele, *Metafisica*, IX, 8, 1049 b 10 ss.)



Perché Kant usa la metafora del tribunale della ragione? Perché non gli basta più stabilire che di fatto usiamo certi strumenti cognitivi? Si può suggerire la seguente risposta: Kant ha bisogno di una ragione giudicante, perché si rende conto che i razionalisti e gli empiristi suoi contemporanei presentano due tipi di attualità, in reciproco conflitto. I razionalisti credono che la conoscenza si fondi su principi razionali attuali, sempre presenti e necessari. Gli empiristi, di contro, che le evidenze che formano la conoscenza siano date dall'esperienza, in un modo altrettanto attuale e indiscutibile. Chi ha ragione? Per rispondere, la ragione stessa deve diventare un tribunale, che valuta la legittimità di pretese confliggenti.

Un tribunale non può dar ragione a una parte semplicemente perché un determinato comportamento è attuale, come costume dominante nella società: così, Kant distingue la critica della ragione dalla fisiologia - empiristica - della conoscenza, cioè dalla spiegazione del modo in cui la gente conosce, la quale nulla dice della legittimità della struttura della conoscenza. Un tribunale, inoltre, non è un potere che si autopone, alla maniera del principe nuovo di Machiavelli, ma è legittimato come organo della legge.

La filosofia critica, insomma, non ha nulla a che fare con i vari tipi di ragione-realtà idealistica, la quale si autopone, si autolegittima per il fatto stesso di porsi, e assorbe in se stessa la totalità del reale, ma è un organo derivato, terzo, che non crea ma che orienta. Tuttavia, la deliberazione del tribunale può aver luogo solo perché il tribunale mette, di proprio, un diritto che non è contenuto nelle pretese delle parti, bensì è pronunciato dal tribunale stesso.

Il diritto accertato dal tribunale non è qualcosa che viene "scoperto" negli usi e nei precedenti già esistenti: per questo motivo, il tribunale della ragione può essere paragonato, più che a una corte civile di *common law*, a un tribunale costituzionale straordinario. Infatti, una corte civile di *common law* è un'istanza che è nello stesso tempo legiferante - dunque non mera *bouche de la loi* - e che si riconosce come sottoposta a un ideale di legge che in se stesso è altro e differente dal suo arbitrio, anche se, a tutti gli effetti, l'unico organo che scopre e pronuncia questa legge è il tribunale stesso. Tuttavia, questo tipo di tribunale, sia che si basi esclusivamente sul precedente, sia che riconosca un ruolo anche alla consuetudine, presuppone una situazione di legalità già data e incontestata: il tribunale della ragione kantiano, invece, deve fare i conti con una condizione di discordia e anarchia, dovuta alla crisi degli ordinamenti tradizionali, e deve elaborare le strutture stesse della legittimità.

La proclamazione di queste nuove strutture della legittimità non può ridursi ad una presa di potere o alla nomina di un principe nuovo, ma deve contenere le regole con le quali sia possibile dirimere le pretese delle parti in conflitto. Per questo, la costituzione pronunciata dal tribunale deve essere procedurale e aperta: una corte che si limitasse a imporre una parvenza di legittimità a un potere *de facto* perderebbe il suo ruolo di giudice e si ridurrebbe a organo propagandistico del principe: per questo, il tribunale della ragione deve avere come suoi caratteri essenziali l'autonomia e la soggezione ad un ideale di legittimità e di legislazione.

La ragione di Kant, letta secondo la metafora del tribunale, è una ragione regolativa, che inserisce le pretese dalla conoscenza - o meglio dei vari tipi di conoscenza - in strutture di legittimazione. Non essendo creativa, non ha come compito di sindacare la realtà delle conoscenze, bensì la loro possibilità: deve, cioè, legittimarne e sistematizzarne le strutture, in modo che siano unitarie e reciprocamente compatibili. Un tribunale che si pronunciasse in modo episodico e asistemico, secondo gli umori e le esigenze dei giudici, non sarebbe un tribunale, ma un organo arbitrario. Allo stesso modo, un tribunale che deliberasse in base a pronunce di altri - per esempio di un principe - sarebbe ugualmente arbitrario: al giudice è richiesta nello stesso tempo l'indipendenza da istanze differenti e la soggezione alla legge, in una parola, l'autonomia. Così scrive Kant in *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*

:

Libertà nel pensare significa anche la sottomissione alle sole leggi che la ragione dà a se stessa; e il suo contrario è la massima di un uso sregolato della ragione. La conseguenza di ciò è naturalmente che, se la ragione non intende star sottomessa alla legge che si dà da sé, allora dovrà necessariamente piegarsi al gioco delle leggi che le dà un altro; senza una qualche legge, infatti, niente, nemmeno la più grande assurdità, può tirare per le lunghe il suo gioco. L'inevitabile conseguenza della sregolatezza nel pensare quale qui si è spiegata [Jacobi], cioè come una liberazione dalle limitazioni imposte dalla ragione, è quindi questa: che così si finisce per perdere la libertà di pensare e poiché la colpa di ciò non è dovuta alla sfortuna ma ad una presunzione bella e buona, la libertà di pensare ce la giochiamo nel vero senso della parola <sup>21</sup>.

La ragione critica di Kant è ben diversa dalla ragione-realtà idealistica: la totalità, l'unità e la sistematicità del sapere sono certo fra le sue aspirazioni, ma l'impresa critica è possibile solo nel quadro di un operare finito. Il fatto stesso che ci si proponga il compito critico di stabilire quali sono gli ambiti di validità della conoscenza implica che la ragione non sia un organo del sapere assoluto.

Chi ricerca condizioni e valuta possibilità non è di per se stesso incondizionato e necessario. E' ben vero che la ragione non può mai operare senza presupporre se stessa e la propria autonomia: una ragione che fosse mossa da altro non sarebbe più una ragione, ma - per usare una immagine kantiana - un semplice girarrosto <sup>22</sup>. Ma deve essere molto chiaro che, per la ragione di Kant, la necessità di presupporre se stessa come dato non sistematizzabile, come istanza critica insuperabile è un sintomo di finitezza, e non di assolutezza <sup>23</sup>. La ragione, in un certo senso, è irrimediabilmente prigioniera di se stessa. La critica della ragione risponde alle domande "Che cosa posso conoscere?", "Che cosa devo fare?" e "Che cosa posso sperare?" <sup>24</sup>, ma è del tutto impotente di fronte a questioni come "perché conosco?" o "perché dover essere morali?": il semplice fatto di esserci e di porsi delle domande non ha nessun significato fondativo. La ragione di Kant è soggetta, per così dire, al teorema di Gödel: può dar conto di tutto, ma contiene, come elemento indecidibile, se stessa.

Quest'impossibilità è anche e nello stesso tempo un punto di forza, in quanto è una prova della non-metafisicità della ragione kantiana. La ragione non è un sistema dato una volta per tutte, ma un processo: per questo motivo possiamo attribuirle la forma di una legislazione, ma non dei contenuti necessari. Kant parla, nella *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* di *Beruf jedes Menschen, selbst zu denken* <sup>25</sup>. La ragione ha il carattere di una vocazione. La vocazione, nella sua accezione religiosa, è una chiamata personalissima, che è impossibile imporre o definire nei suoi contenuti dall'esterno, perché è qualcosa che può provare e valutare soltanto l'interessato. In luogo della necessità, Kant pone l'autonomia del pensiero e le strutture delle sue condizioni e possibilità.

### La deduzione nell'opera di Kant

<sup>21</sup> I. Kant, *Was heisst sich im Denken orientieren?*, *Ak.* VIII, 131 ss. (trad. it. di F. Desideri, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, pp. 14-15, in I. Kant, *Questioni di confine*, Marietti, Genova 1990, pp. 3-16).

<sup>22</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 173-174 (trad. it. pp. 118-19). Kant, naturalmente, usava questa immagine per distinguere la propria concezione della libertà da quella di Leibniz: un *automaton spirituale*, per il fatto di essere determinato da rappresentazioni anziché da cause materiali, non è affatto più libero di un *automaton materiale*. La sua libertà è, appunto, una libertà del girarrosto.

<sup>23</sup> Si pensi al celebre passo della *Critica della ragion pura* in cui la necessità incondizionata viene detta «il vero baratro della ragione umana». Ora, la necessità incondizionata è propria del ciò che è un fondamento ultimo, ineludibile, dal quale non è possibile prescindere: ma non si può fare a meno di chiedere "che cosa fonda il fondamento?". Questo vale anche per chi volesse interpretare la ragione kantiana in maniera idealistica: il fatto che la ragione non possa fare a meno di presupporre nella propria autonomia non è, propriamente, un fondamento, ma un baratro. Il fatto che la ragione non possa uscire da se stessa non dice nulla sulla sua identità con la totalità del reale. (*Kritik der reinen Vernunft*, B 641-A 613; trad. it. di P. Chiodi, Utet, Torino 1967, p. 490).

<sup>24</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 832/A 804- B 833-/A 805. Queste tre domande della filosofia si compendiano nella domanda "che cosa è l'uomo?". La filosofia, tuttavia, non è antropologia - anche perché, se così fosse, essa si ridurrebbe ad una fisiologia dell'intelletto e ad una genealogia della morale. Piuttosto, essa va intesa come una antropologia fondamentale trascendentale e non ontologica (v. L. Amoroso, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984, pp. 68-72): per chiedersi che cosa sia l'uomo, come essere razionale ma finito, il tribunale della ragione deve conquistare, attraverso la consapevolezza del carattere prospettico della cultura umana, un punto di vista che non si appiattisca sull'umano nel suo mutevolissimo senso storico-fisiologico. Come posso conoscere una prospettiva se non in qualche modo sfuggendole? (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitudine et culpabilité*, I: *L'homme fallible*, Aubier, Paris 1960, pp. 14-17).

<sup>25</sup> I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 483 (trad. it. di F. Gonnelli, I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 46).

L'interpretazione del pensiero kantiano che stiamo cercando di delineare è anti-idealistica. Ove, infatti, gli idealisti leggevano la ragione di Kant come principio attuale, tendenzialmente logico e ontologico, qui la ragione è una razionalità riflettente di tipo giuridico, un processo in sé finito di strutturazione di possibilità e di limiti. E uno dei temi più importanti - e di più diretta derivazione giuridica - del pensiero kantiano è, appunto, la deduzione.

Il termine deduzione, nell'uso kantiano, è tratto dal linguaggio del diritto, e indica la dimostrazione della legittimità di determinate pretese, come distinta dalla prova di questioni di fatto <sup>26</sup>. La deduzione più tormentata e più celebre è la deduzione trascendentale, contenuta nella *Critica della ragion pura*, avente ad oggetto la legittimazione dell'uso conoscitivo delle categorie dell'intelletto. La questione che rende necessaria la deduzione è, in breve, la seguente: una volta individuati alcuni strumenti della conoscenza - le categorie, fra le quali è degna di menzione la causalità, funzione cardine del ragionamento scientifico - che non derivano dall'esperienza, ci si chiede se sia lecito o no utilizzare tale strumento in ambito conoscitivo. Questo interrogativo, peraltro, non si pone nel vuoto, ma solo in quanto si considerano date due circostanze di fatto: da una parte, le intuizioni sensibili, e dall'altra, appunto, le categorie dell'intelletto. Se vogliamo, in questa duplicità si ripropone quella crisi dell'univocità dell'evidenza denunciata dal contrasto fra empirismo e razionalismo. Non possiamo dedurre - in senso logico - l'esperienza sensibile dalle categorie, né, viceversa, le categorie dall'esperienza sensibile. Hume, su questo, era stato chiarissimo <sup>27</sup>. Occorre, dunque, una legittimazione. Scopo di questa legittimazione - la deduzione trascendentale, appunto - è mostrare in che modo possa darsi una conoscenza unitaria pur in presenza di due tipi di evidenza reciprocamente indipendenti. Dalla parte della sensibilità, abbiamo un molteplice virtualmente infinito; dalla parte dell'intelletto, un numero finito di categorie. Chi ci dice che queste ultime servano a qualcosa? L'impresa della legittimazione presuppone, almeno come *focus imaginarius*, una unità della conoscenza: infatti, senza questo presupposto, non si darebbe neppure il conflitto fra l'evidenza dei razionalisti e l'evidenza degli empiristi. Se, dunque, vogliamo discutere del problema della legittimità dell'uso delle categorie, dobbiamo presupporre un soggetto, un substrato che sappia riconoscere come proprie entrambi le evidenze in conflitto. Se, infatti, mancasse questo riconoscimento non si potrebbe neppure dare il conflitto. Per questo, Kant chiama tale substrato *io penso*, proprio perché non si tratta di un palcoscenico inconsapevole su cui hanno luogo rappresentazioni, ma di qualcosa di attivo, che opera riconoscendo, appunto, le rappresentazioni come proprie. Ebbene, il conflitto fra l'evidenza sensibile e quella intellettuale può proporsi solo se entrambi riescono a funzionare di concerto: solo se le categorie rendono intelligibile la molteplicità virtualmente infinita offerta dall'evidenza sensibile, in modo tale che questa evidenza possa perfino, se è il caso, contrapporsi ai risultati finora dati per acquisiti e catalogati dall'intelletto. Va sottolineato che la deduzione trascendentale si sviluppa con una serie di condizioni ipotetiche: se vogliamo dirimere il conflitto, dobbiamo presupporre una unità virtuale della conoscenza e della soggettività in cui tale conoscenza ha luogo, e le cui funzioni unificatrici siano, appunto, le categorie. L'*io penso*, insomma, non è una evidenza ultima, attuale, ineludibile, ma è una possibilità introdotta da un "se". Non è il fondamento della realtà e della razionalità, ma solo una condizione logico-conoscitiva, che deve poter accompagnare la conoscenza secondo le categorie - se si vuole che la conoscenza sia unitaria, e quindi soggetta a discussione e critica - e non si riduca a una serie di immagini che si susseguono su una lanterna magica. La condizione ipotetica dell'*io penso*, peraltro, non determina né il tipo di categorie, né il tipo di rappresentazioni: richiede soltanto che esse siano riconoscibili, unificabili e sistematizzabili, oltre che, per quanto riguarda le categorie, unificanti e sistematizzanti.

Hegel dava di questa deduzione una lettura di tipo metafisico - come se Kant si fosse proposto di dedurre, in senso logico, la tavola delle categorie dalla realtà necessaria dell'*io penso* - e criticava l'impresa kantiana come fallimentare. Infatti, egli sosteneva che non c'era nessun nesso fra l'*io*, come unità dell'autocoscienza, e le categorie le quali dovevano essere le funzioni unificatrici della sua conoscenza, ma che la connessione rimaneva meramente empirica. La critica hegeliana sarebbe pertinente se la deduzione trascendentale fosse metafisica: se si proponesse, cioè, di dedurre le categorie dalla attualità di una autocoscienza che si autolegittima in quanto fonte, nello stesso tempo, di realtà e di conoscenza. Ma Kant non si pone, nei confronti degli strumenti del pensiero, la questione - metafisica - della loro "realtà", ossia

---

<sup>26</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 116-B 117/A 84 (trad. it. pp. 152-53).

<sup>27</sup> Sul tema si rinvia a M. Pera, *Hume, Kant e l'induzione*, il Mulino, Bologna 1982.

della loro connessione alla struttura delle cose, bensì la questione - giuridica - della loro validità e del loro uso<sup>28</sup>.

Mentre gli idealisti si rifacevano a un concetto di fondamento come attualità, realtà necessaria, incondizionatezza, Kant pensava, antimetafisicamente, al fondamento come condizione e limite. Gli idealisti, riducendo Kant a un metafisico, lo trattavano come se egli avesse trasferito la funzione di fondamento logico-ontologico, nel senso tradizionale, al soggetto, e poi non fosse riuscito a determinare la struttura categoriale del soggetto a partire dalla sua produttività necessaria e incondizionata. In realtà, una simile dimostrazione non avrebbe, dal punto di vista di Kant, nessun valore: anche se si riuscisse a dimostrare che le categorie sono la struttura necessaria del soggetto in quanto conoscente e autocosciente, non verrebbe affatto legittimato il loro uso conoscitivo<sup>29</sup>. Chi ci dice che queste presunte strutture necessarie non sono l'anatomia del sogno? Chi ci dice che con esse possiamo conoscere? La domanda da fare, per Kant, è un'altra, e cioè: a quali condizioni ed entro quali limiti possiamo usare una determinata funzione in modo legittimo? In altri termini: una fondazione ultima e sempre presente, perché ineludibile, della conoscenza e della realtà è, dal punto di vista kantiano, qualcosa che ha pochissimo significato. Infatti, se questa fondazione ultima e ineludibile opera effettivamente come tale, allora ogni modalità del conoscere è ricompresa in essa e non può sfuggirvi. A che pro', dunque, interessarsene? Se è davvero una fondazione ineludibile, non si può fare comunque senza di essa. E' più utile occuparsi dei fondamenti possibili ed eludibili: sono essi che hanno bisogno di dimostrazione e di legittimazione, proprio perché si può fare senza di essi.

La tesi fondamentale di questa interpretazione di Kant è la seguente: la nozione tradizionale di fondamento dà conto delle possibilità riconducendole all'ordine unico e incondizionato della realtà assoluta; Kant riconduce la necessità all'ordine vario e problematico delle condizioni di possibilità, e dei diversi ambiti di validità da esse aperti.<sup>30</sup> Per questo, nel pensiero kantiano si possono isolare varie deduzioni, a seconda del tipo di concetto e dell'ambito di validità cui esso si riferisce: Kant distingue, ad esempio, fra leggi della natura e leggi della libertà, e cerca di mostrare che i concetti esplicativi della conoscenza teoretica non si addicono - coerentemente - al regno del diritto e della morale. In generale il problema della deduzione si pone perché non si dà una necessità automatica e inevitabile. La ragione deducibile non avrebbe senso nel regno del necessario e dell'attuale, ma opera, come un tribunale, nell'ambito del possibile. L'incondizionato - dice Kant - non può essere pensato senza contraddizione.

Cerchiamo innanzitutto di chiarire che cosa si intenda per deduzione trascendentale *überhaupt*.

Hegel, come abbiamo già accennato, interpretò la deduzione kantiana come se fosse finalizzata alla determinazione delle categorie nella loro totalità e necessità, in rapporto con l'autocoscienza<sup>31</sup>. Kant, tuttavia, si pone il problema della deduzione addirittura dopo aver esposto le categorie. La deduzione cerca di giustificare non il rapporto fra le categorie, né il rapporto fra le categorie e l'unità dell'autocoscienza, bensì la connessione fra un tipo di determinazione a priori e la possibilità del relativo oggetto: nel caso della deduzione trascendentale delle categorie, il rapporto fra queste e il relativo oggetto. Il fatto che si presenti l'esigenza della deduzione mostra che questo rapporto non è assoluto, ma è soltanto possibile: perciò, occorre esibirne le condizioni - trasgredibili - di validità<sup>32</sup>. La trascendentalità della deduzione - cioè il fatto che inerisca agli strumenti del nostro conoscere - è un suo carattere analitico: non si può legittimare empiricamente qualcosa, in base a una fisiologia del conoscere; allo stesso modo, un tribunale non potrebbe dichiarar legittimo un comportamento semplicemente perché diffuso nella società. Insomma: la deduzione è il principale carattere che contraddistingue la filosofia critica di Kant tanto rispetto alle impostazioni empiristiche, quanto rispetto a quelle razionalistiche. E' impossibile legittimare empiricamente una forma a priori, e allo stesso modo è vano pretendere di ricavare un oggetto dalla logica.

La deduzione trascendentale si basa sulla distinzione fra *quaestio juris* e *quaestio facti*: il diritto e l'ambito delle pretese dei nostri concetti puri non sono contenuti analiticamente nel fatto. Kant, insomma, pur esprimendosi ancora come se l'ordine formale del pensiero fosse naturale, ne mette in questione le condizioni da un punto di vista non naturalistico<sup>33</sup>. Il fatto che i concetti da legittimare esistano e vengano usati non

<sup>28</sup>. P. Chiodi, *La deduzione* cit., pp. 10-13.

<sup>29</sup>. Ivi, pp. 21-59.

<sup>30</sup>. Ivi, pp. 13 ss..

<sup>31</sup>. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I, § 42.

<sup>32</sup>. P. Chiodi, *La deduzione* cit., pp. 33-38.

<sup>33</sup>. Ivi, pp. 38-44.

comporta automaticamente la legittimità e la validità del loro uso. Dire che le categorie sono connaturate alla fisiologia delle nostre facoltà conoscitive non serve affatto a chiarire se e in che misura sia lecito ricorrere ad esse per la conoscenza.

I concetti della filosofia esprimono un campo di pretese, che deve essere fondato non esibendone la necessità, ma mostrandone la possibilità legittima. Kant distingue molto chiaramente, nella *Critica del Giudizio*, fra *Feld* o *campo* (l'ambito delle pretese di un concetto a prescindere dalla possibilità della sua fondazione); *Boden* o *territorio* (la parte del campo in cui tale possibilità sussiste) e *Gebiet* o *dominio* (la parte del territorio in cui la validità è reale, cioè si riferisce effettivamente a cose possibili)<sup>34</sup>. Su un medesimo territorio sono compostibili domini diversi, a seconda delle condizioni di validità che formano l'uso legittimo di un concetto: ad esempio, nell'esperienza hanno dominio sia la legislazione intellettuale della natura, sia la legislazione razionale della libertà, a seconda che si adotti la prospettiva della spiegazione, oppure quella della legge morale e giuridica<sup>35</sup>.

Per illustrare il senso della deduzione trascendentale, consideriamo brevemente la deduzione dei concetti puri dell'intelletto, o categorie. Il problema di questa deduzione è, fondamentalmente, la classica questione del rapporto fra la nostra rappresentazione e l'oggetto<sup>36</sup>. Che cosa ci assicura che fra questi due termini esista conformità? A questa domanda, si davano tre soluzioni metafisiche tradizionali, che Kant rigettava già nella lettera a Marcus Herz del 21/II/ 1772<sup>37</sup>:

- rapporto di un soggetto attivo con un oggetto passivo (*intellectus archetypi*, nella cui intuizione trovano fondamento i fatti stessi);
- rapporto di un oggetto attivo con un soggetto passivo (*intellectus ectypi*, le cui rappresentazioni sono determinate completamente dall'influenza dell'oggetto);
- operare di un Dio attivo su un soggetto e un oggetto ugualmente passivi (occasionalismo di Malebranche).

Le prime due soluzioni vengono rifiutate da Kant, perché presuppongono una azione assoluta e incondizionata la cui insussistenza è provata dalla semplice presenza di due interpretazioni confliggenti dell'intuizione: una azione assoluta e incondizionata, immediatamente carica di contenuto concettuale, non potrebbe neppure essere messa in discussione. La terza, quella occasionalistica, perché comporta un circolo vizioso, dal momento che il *deus ex machina*, il quale si preoccupa di armonizzare cosciente e conosciuto, è introdotto dalla medesima facoltà conoscitiva che occorre legittimare.

Le tre soluzioni tradizionali hanno in comune la spiegazione del rapporto fra rappresentazione e oggetto con uno schema di tipo causa-effetto. Ciò che è assunto come *prins*, sia esso Dio, o il soggetto cosciente, o l'oggetto offerto dall'esperienza, è trattato come un fondamento che ha i caratteri della incondizionatezza - perché è causa prima - della presenzialità e della necessità, nel senso che non può essere altro da ciò che è. Anche per Kant fondamento e necessità coincidono, ma necessità e incondizionatezza no: si può parlare di fondamento solo in relazione a dei tipi di legittimità, da determinarsi di volta in volta secondo condizioni di validità particolari<sup>38</sup>.

In termini più semplici: la metafisica tradizionale giustificava, o meglio spiegava, la conformità fra la rappresentazione e l'oggetto, constatando la presenza di un *prins* logico, di un fondamento, che operava come una causa prima. In questo modo commetteva due errori: in primo luogo trattava se stessa come un oggetto esterno, cioè ragionava come se conoscesse, da una parte, l'oggetto, indipendentemente dalla sua rappresentazione, e dall'altra la rappresentazione; in secondo luogo, dava per scontato che fosse appropriato utilizzare, per definire il rapporto fra conoscenza e rappresentazione, la categoria di causa. La ragione di Kant, invece, è una ragione riflettente, che sottopone a critica le proprie possibilità e i propri limiti, e in quanto riflettente, non è affatto in grado di trattarsi come se si vedesse dall'esterno, come un oggetto dell'esperienza: il suo problema, perciò, non è l'impossibile esibizione di un fondamento assoluto, ma una critica che chiarisca come e quando usare le proprie categorie: in questo caso, ad esempio, come e quando usare la categoria di causa.

<sup>34</sup>. Ivi, pp. 49-52; cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, A XV-XVI (trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 12-13.

<sup>35</sup>. P. Chiodi, *La deduzione*, cit, pp. 50-52.

<sup>36</sup>. Ivi, p. 72.

<sup>37</sup>. Ak. X 129-135. P. Chiodi, *La deduzione*, cit, pp. 69-75.

<sup>38</sup>. Ivi, p. 81.

Dunque, il problema della deduzione delle categorie si articola secondo il seguente itinerario <sup>39</sup>:

1. esistono dei concetti a priori dell'intelletto;
2. l'accertamento di questo fatto apre il problema della loro legittimità e delle loro condizioni d'uso;
3. ogni pretesa di legittimità è una pretesa di necessità;
4. ogni pretesa di necessità richiede una deduzione che ne determini le condizioni;

5. se esistesse un piano in cui necessità e incondizionatezza coincidessero, nessuna deduzione sarebbe possibile. Ma dal momento che si può parlare di necessità solo in relazione a condizioni determinate, dunque da determinati punti di vista e da determinate prospettive, l'universo della metafisica si frantuma in una pluralità di immagini del mondo. Il tribunale della ragione giudica secondo alcuni principi fondamentali implicanti la propria autonomia e la propria aspirazione all'unità e alla sistematicità, ma in base ad una pluralità di codici possibili.

Nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787), Kant imposta il problema della deduzione delle categorie come problema della possibilità logico-trascendentale - e non psicologica - di una unificazione in generale. Il fondamento dell'unificazione è rappresentato dall'unità in quanto possibilità: «Das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können» <sup>40</sup>.

Il molteplice della sensibilità, per poter essere oggetto di una conoscenza, esige una unificazione. L'unificazione, a sua volta, richiede una unità che funga da suo substrato. Questa unità, d'altra parte, non può essere fornita *a parte objecti*: è infatti impossibile dimostrare che ciò di cui facciamo esperienza è in se stesso unitario e coerente, anche perché l'esperienza di oggi può essere smentita dall'esperienza di domani. Pertanto, questa unità deve essere ricercata *a parte subjecti*, nel rapporto fra l'autocoscienza dell'*io penso* e tutte le altre rappresentazioni. «Ogni molteplice dell'intuizione ha una relazione necessaria con l'*io penso* nel medesimo soggetto in cui questo molteplice si incontra» <sup>41</sup>. Tale relazione è espressa dal *muss begleiten können*.

Schopenhauer criticava questo enunciato dicendo che ritirava con una mano quanto dava con l'altra <sup>42</sup>: si trattava, per lui, di un enunciato modalmente ambiguo, in quanto nello stesso tempo apodittico (cioè affermato incondizionatamente come necessario: “deve”) e problematico (cioè esprimente una mera possibilità). Sembra, cioè, che la tesi di Kant sia passibile di due interpretazioni differenti, a seconda che si accentui il *muss* o il *können*. Nel primo caso essa avrebbe il senso di “l'unità della conoscenza sensibile secondo le categorie è assicurata dal fatto che l'*io penso* accompagna necessariamente ogni mia rappresentazione”. Nel secondo caso significherebbe invece “l'unità della conoscenza secondo le categorie è assicurata dal fatto che l'*io penso* può accompagnare ogni mia rappresentazione”.

La prima interpretazione fonda, alla maniera della metafisica tradizionale, l'unità della conoscenza sulla necessità incondizionata della presenza dell'autocoscienza. Se accettiamo questa interpretazione, il compito della deduzione sarebbe superfluo: non abbiamo bisogno di legittimare l'uso delle categorie se l'*io penso* è sempre necessariamente presente, bell'e strutturato, assieme a ogni nostra rappresentazione. Nel secondo caso, invece, ne seguirebbe che si ha unità della conoscenza secondo le categorie solo qualora sia possibile che l'*io penso* accompagni ogni mia rappresentazione. Ma Kant usa il poco usuale costrutto “deve poter”. L'unità dell'autocoscienza, cioè del substrato entro il quale la validità delle categorie può essere discussa e legittimata, non è una necessità in senso assoluto, ma una necessità condizionata: perché si dia il conflitto fra scettici e dogmatici, perché si ponga il problema stesso della legittimazione, questa unità deve essere possibile. In termini semplici: se vogliamo riflettere sulla nostra conoscenza, la sua unità autoconsapevole *deve* essere *possibile*. Pertanto, condizionatamente, per avere unità dell'autocoscienza, deve essere possibile che l'*io penso* accompagni ogni mia rappresentazione. Il “deve” esprime, insomma, una necessità relativa alla possibilità dell'unità dell'autocoscienza, e non assoluta <sup>43</sup>. Ora, a che condizione è possibile che l'*io penso* accompagni ogni mia rappresentazione?

Non basta, ovviamente, avere delle rappresentazioni: in questo caso, la coscienza potrebbe ridursi al teatro inconsapevole su cui si susseguono le percezioni; ma non si potrebbe dire che queste rappresentazioni sono unificate dal fatto che tutte passano, una dopo l'altra, su questo palcoscenico. Occorre l'attività

<sup>39</sup> Ivi, p. 88.

<sup>40</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131 (trad. it. p. 162). P. Chiodi, *La deduzione* cit., pp. 232- 68.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in Id., *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Leipzig 1938. Bd. I, p. 535 (trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 584).

<sup>43</sup> P. Chiodi, *La deduzione* cit., pp. 232-68.

consapevole di uno spettatore che le unifichi: un soggetto che riesca ad identificare queste rappresentazioni come le sue rappresentazioni, dar loro un senso e una coerenza, utilizzando, a questo scopo, le funzioni delle categorie. Per avere unificazione, dunque, deve essere possibile che l'*io penso* accompagni ogni rappresentazione. L'*io penso*, però, non è un soggetto percipiente empirico: in questo caso, infatti, nulla ci assicurerebbe l'unità della conoscenza, se per conoscenza intendiamo un patrimonio intersoggettivo: è una possibilità che si deve presupporre come valida per ottenere una unità oggettiva della conoscenza. Questa unità, insomma, non è nell'oggetto, ma in un soggetto possibile.

L'esigenza della deduzione trascendentale derivava da una crisi dell'univocità e della indiscutibilità dell'evidenza, poiché razionalismo ed empirismo presentavano due evidenze, una intellettuale e l'altra sensibile, in contrasto fra loro. L'esigenza critica kantiana, d'altra parte, era espressa da una ragione finita, data a se stessa e incapace di negare le evidenze - o, se vogliamo, le intuizioni - per ricostruire da se stessa una totalità che si identificasse con la realtà. Per questo, la deduzione trascendentale delle categorie ha luogo su categorie che non sono semplicemente concetti dell'oggetto in generale, ma concetti dell'oggetto dell'intuizione in generale.<sup>44</sup> Per maggior chiarezza, ricorriamo ancora alla metafora giudiziaria: il giudice, per quanto autonomo e sottoposto solo all'ideale della legislazione e della sistematicità, deve rifarsi esclusivamente alle pretese delle parti che l'hanno chiamato in causa: non è, cioè, un legislatore-demiurgo che costruisce *ex novo* il mondo, ma deve attenersi solo a ciò che gli è sottoposto dalle parti. Questo è vero anche nel caso di una corte costituzionale di emergenza, che cerchi di por rimedio all'anarchia dirimendo fra pretese contrastanti. Fuori di metafora: la fisica di Newton e la geometria euclidea - con i loro concetti di tempo e di spazio - non sono le sole forme di conoscenza possibile nei loro rispettivi ambiti. Il giudice che si occupa di esse, si occupa di stabilire la legittimità e i limiti delle loro pretese, qualora esse gli si presentino come parti: ma non esclude affatto che, nei medesimi ambiti, si possano presentare altre parti - per esempio la fisica einsteiniana e le geometrie non euclidee - in grado di addurre ragioni differenti ed eventualmente migliori.

Se si separano le categorie, e in genere ogni concetto a priori, dal campo in cui, condizionatamente, hanno validità, e dalle relative condizioni di validità, non si raggiunge un campo assoluto, ma semplicemente si sottrae loro ogni senso e ogni significato: proprio come non avrebbe senso un tribunale che legiferasse *in vacuo*. Da qui l'importante ruolo dello schematismo, che organizza, con la sintesi figurata, la struttura delle categorie sotto forma di struttura temporale.<sup>45</sup>

In conclusione: la critica della ragione opera secondo una logica giuridica in due tesi fondamentali:

1. a nessun livello la realtà, come semplice presenzialità, è in grado di valere come fondamento<sup>46</sup>: il fatto non costituisce diritto;

2. la fondazione ha luogo solo tramite l'inserimento in strutture di possibilità. Allo stesso modo, l'ordinamento giuridico è un sistema di possibilità, e la deduzione, in senso giuridico, di una qualsivoglia pretesa non ha luogo in virtù dell'esibizione del fatto, ma tramite il suo inserimento in una struttura ipotetica: una struttura di possibilità<sup>47</sup>.

### La ragion pratica come ambito di validità

Nella prefazione dell'edizione del 1787 della *Critica della ragion pura*, Kant impostava il problema dell'ambito morale manifestando l'esigenza di una deduzione trascendentale delle condizioni e dei limiti della sua validità: «il dogmatismo della metafisica è la vera sorgente dello scetticismo che si contrappone alla moralità». Anche in questo caso, Kant si confronta con una crisi dell'evidenza, sia che si tratti di evidenza razionalistica - l'ideale della perfezione - sia che si tratti di evidenza empiristica - le dottrine dei teorici del sentimento morale -. In ambito morale, il segno più notevole di questa crisi dell'evidenza è rappresentato dal modo in cui Kant tratta l'ideale della felicità.<sup>48</sup>

<sup>44</sup>. Ivi, pp. 251-57.

<sup>45</sup>. *Ibid.*

<sup>46</sup>. Ivi, p. 267.

<sup>47</sup>. T. Pogge (*Erscheinungen und Dinge an sich*, "Zeitschrift für philosophische Forschung", 45, 4, 1991, pp. 489-510) osserva che la deduzione trascendentale mostra semplicemente la possibilità del modo in cui i concetti possono riferirsi alla sensibilità, e dunque non esclude altre spiegazioni concorrenti - perché fenomeni e cose in sé rimangono pur sempre oggetti per e dal punto di vista di una soggettività particolare.

<sup>48</sup>. V. per esempio M. Förschner, *Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 44, 3, 1988, pp. 351-70.

L'etica tradizionale aveva nella felicità - come piena realizzazione delle potenzialità umane - il suo concetto cardine. La felicità era il fine che orientava e definiva tanto il comportamento morale, quanto l'ordinamento politico. Ma l'etica kantiana si allontana dalla tradizione: la felicità non può essere a fondamento di regole morali universali e obbligatorie perché non ha un contenuto univoco, determinato ed evidente. Infatti, nella sua forma l'idea di felicità è un ideale di totalità, e cioè il massimo benessere possibile; ma i contenuti di questo ideale sono empirici e quindi non evidenti, né determinabili una volta per tutte: essi dipendono dalle opinioni delle persone interessate, per quanto riguarda i fini, e, per quanto riguarda i mezzi, dall'esperienza, che è in se stessa particolare e contingente<sup>49</sup>. In secondo luogo, anche qualora tutti condividessero un medesimo concetto di felicità, nulla ci assicura che da tale concetto derivino regole in grado di aver un valore intersoggettivo. Volere la stessa cosa non significa essere d'accordo sulle regole di comportamento da seguire. Ripetiamo la battuta di Francesco I che Kant cita a titolo di esempio: «Ciò che mio fratello Carlo vuole (Milano), lo voglio anch'io»<sup>50</sup>. Se il diritto e la morale sono definite come un complesso di regole di validità intersoggettiva, tali regole non possono essere determinate teleologicamente, perfino nel caso limite in cui vi è accordo sui fini da perseguire.

L'evidenza della felicità come fondamento della morale si fondava anch'essa sulla presenzialità necessaria e incondizionata di una struttura metafisica: la natura umana. La crisi dell'evidenza, manifestata dal conflitto fra razionalismo ed empirismo, rende impercorribile questa strada. Inoltre, un'etica basata sul fatto può fornire, tutt'al più, una fenomenologia della morale, ma non può offrire, senza contraddizione, nessun argomento a favore dell'obbligatorietà di un determinato comportamento. Infatti, se davvero la natura umana operasse in maniera effettiva e necessaria, sarebbe del tutto superfluo enunciare l'obbligo di seguire la propria natura, dal momento che il fondamento naturalistico opererebbe sempre e senza possibilità di deroga.

Anche la ragion pratica, *a fortiori*, non si fonda sulla constatazione della presenza di una attualità necessaria e incondizionata: è piuttosto un ambito di validità che ha come soglia delle condizioni di possibilità. Il problema principale della ragion pratica è dunque il seguente: come e in che limiti sono possibili principi a priori in quanto leggi pratiche oggettive?

La legge morale, quantunque non se ne dia nessuna *veduta*, pure presenta un fatto assolutamente inesplicabile con tutti i dati del mondo sensibile e con tutto l'ambito dell'uso teoretico della ragione, un fatto che ci indica un mondo dell'intelletto puro, anzi lo determina in modo *positivo* e ce ne fa conoscere qualcosa, e cioè una legge. [...] Quindi sono assai diversi i due problemi: come *da una parte* la ragione può *conoscere* oggetti *a priori*, e come d'altra parte essa può essere immediatamente un motivo determinante della volontà<sup>51</sup>.

La ragione pratica e la ragione teoretica si distinguono per un rapporto diverso con l'evidenza, col dato di fatto immediato. Nel caso della conoscenza, la presenza dell'evidenza - dell'intuizione - non è incompatibile con la legislazione della ragione, purché si sia in grado di elaborare e legittimare delle strutture possibili in grado di dar conto di essa. Nel caso della morale, le cose sono molto diverse: non si tratta di spiegare una determinata evidenza inserendola in una struttura di possibilità, bensì di progettare una struttura di regole che non devono render conto dell'evidenza, bensì delineare un mondo possibile, interamente da realizzare. Questa struttura di regole, svincolata com'è dall'esperienza, deve rispettare unicamente i caratteri con i quali la ragione è data a se stessa: deve dunque essere formale, universale, e deve essere tale da non trasgredire alla propria condizione. Una legislazione della ragione, infatti, è possibile se e solo se formula regole tali che rispettino la possibilità di volere - e dunque la soggettività morale - di qualsiasi essere razionale, ovvero, che possano essere volute come leggi universali da e per tutti gli esseri razionali possibili. La soggettività morale è il riconoscimento della possibilità di compiere scelte libere e consapevoli: per esempio, un essere razionale che mente a un altro ne disconosce implicitamente la soggettività morale, proprio perché gli toglie la possibilità di fare una scelta del tutto consapevole.

Ci aspetteremmo una deduzione trascendentale della struttura della legge morale. Ma Kant non fa nulla di tutto questo: al contrario, dice che la legge morale è un *Faktum der Vernunft*<sup>52</sup>, e che non può essere un

<sup>49</sup> Questo argomento si trova nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 417-419 (trad. it. di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 45-47).

<sup>50</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 50 (trad. it. p. 35).

<sup>51</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 74 e 77 (trad. it. pp. 54 e 56).

<sup>52</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 55-56 (trad. it. p. 40).



fatto dell'esperienza, dal momento che l'esistenza della legge morale non è comprovabile empiricamente. Infatti, non si può esibire, propriamente, un esempio di comportamento morale, per il semplice motivo che un qualunque comportamento morale è esemplare non nella sua fenomenicità, ma in quanto da noi giudicato secondo una prospettiva. In più, un comportamento può essere moralmente imputabile solo col presupposto che sia libero: ma le strutture della conoscenza empirica sono di tipo esplicativo, e dunque non abbiamo modo di conoscere la libertà<sup>53</sup>. Per maggior chiarezza, pensiamo non al determinismo della scienza fisica dei tempi di Kant, ma a una qualunque spiegazione di un evento storico. Lo storico, quando cerca di dar conto di un comportamento umano, lo connette ad una serie di eventi di sfondo che fungono da suo condizionamento: se si limitasse a sostenere che tale comportamento è libero, e quindi originale e incondizionato rispetto al passato, non produrrebbe affatto una narrazione storica, ma soltanto un elenco di eventi sconnessi e senza senso.

L'ambito pratico, pertanto, è un ambito di validità introdotto dalla domanda "che cosa devo fare" e che presuppone, come sua condizione, la libertà. Ma la circostanza che la legge morale sia un fatto della ragione non fa rientrare dalla finestra ciò che Kant aveva scacciato dalla porta, e cioè il fondamento come presenzialità, fattualità, necessità incondizionata? Kant, in fondo, inizia il suo discorso dicendo: c'è un fatto, e cioè il dovere - per qualsiasi essere razionale - di comportarsi nei limiti della legislazione prodotta dall'autonomia della ragione. Potremmo chiederci: chi ci garantisce che tale "fatto" abbia un valore oggettivo?<sup>54</sup>

Una ipotesi di soluzione a questo problema si fonda sulla tesi che gli interessi pratici di Kant fossero in sostanza i seguenti:

1. sottrarre il mondo morale al tipo di condizionamento della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto, e dunque alla logica della spiegazione;
2. sottrarre il mondo morale alla illusoria incondizionatezza della fondazione metafisica;
3. fondare il mondo morale nelle sue specifiche condizioni di validità<sup>55</sup>.

In questa prospettiva, il mondo morale non è incondizionato in assoluto, ma solo in relazione al mondo della conoscenza, e questo sarebbe il modo di essere di un particolare tipo di condizionamento.<sup>56</sup> In altri termini, esso non è incondizionato al modo della vecchia metafisica: più semplicemente, è teoreticamente inspiegabile. Questa tesi interpretativa dovrebbe essere suffragata dal fatto che la ragion pratica non dà affatto conto della totalità del reale, ma si limita soltanto a ciò che un essere razionale deve fare.

La ragione stessa, del resto, non è una presenza incondizionatamente necessaria, ma una vocazione: qualcosa, dunque, che rimane al di fuori di ogni possibilità di deduzione, sia nel senso giuridico, sia nel senso speculativo del termine. Il fatto che la ragione critica sia data a se stessa è il suo limite insuperabile. La ragione può inserire tutto in strutture di legittimazione, ma non la propria libertà e la propria esigenza di legislazione. Inoltre, nessuna di queste strutture di legittimazione è in se stessa assolutamente necessaria e attuale: piuttosto, la loro validità, essendo introdotto da condizioni di possibilità, è meramente ipotetica: nel caso della moralità la fattualità razionale della legge potrebbe essere spiegata così: "se vogliamo giustificare i nostri comportamenti nei limiti di una legislazione razionale - ove tale legislazione è differente dalla condivisione materiale di fini e di ideali di felicità - allora dobbiamo presupporre la legge morale come orizzonte dato apoditticamente dal punto di vista teoretico". In generale, il limite della ragione non è qualcosa di esterno ad essa, né, tanto meno, un confine tracciato ad arbitrio: è, piuttosto, semplicemente il suo esserci e il suo proporsi come una vocazione che può render conto di tutto, tranne che di se stessa.

---

<sup>53</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 80-87 (trad. it. pp. 58-62).

<sup>54</sup> Sul tema si invia, ad esempio, a S. Landucci (*Sulla meta-etica di Kant nella "Critica della ragion pratica"*, in "Rivista di filosofia", 81, 1, 1990, pp. 57-82.), il quale sostiene che Kant, in ambito morale, è in ultima analisi un intuizionista, perché, nel suo pensiero, l'edificio della moralità si fonda, appunto, su un fatto della ragione, dunque su qualcosa che la ragione assume come immediatamente certo e incontestabile.

<sup>55</sup> P. Chioldi, *La deduzione* cit., pp. 273-79.

<sup>56</sup> *Ibid.*

## II

### I confini della ragion pratica

Dopo averne esposto le premesse teoretiche e interpretative, è possibile affrontare il problema dell'identificazione del soggetto morale in Kant. Ma la filosofia pratica di Kant può essere letta in almeno due modi diversi, assumendo come fuoco della propria interpretazione o la *Critica del Giudizio* sulle tracce di Hannah Arendt e di Eric Vollrath<sup>57</sup>, oppure gli scritti di filosofia pratica e di filosofia della religione, in connessione con la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica*.

La prima via denuncia la filosofia pratica "ufficiale" di Kant - quella degli scritti etici, giuridici e politici - come subordinata alla ragione teoretica e al suo carattere monologico: in questa prospettiva, il presentarsi di un problema dell'identificazione del soggetto morale potrebbe essere liquidato come sottoprodotto di una visione del mondo ancora cartesiana e ingegneristica. Si dà un problema dei soggetti perché Kant continua surrettiziamente ad assumere come unico soggetto *l'io penso*, come uno spettro del soggetto monologico di razionalistica memoria. La soluzione dell'*impasse* sta, secondo questa lettura, nella *Critica del Giudizio*, che rende a misura d'uomo, di comunità politica e di cultura il mondo fratturato ed enigmatico delle prime due *Critiche*.

La seconda via può prestarsi a un'interpretazione antistoricistica, anticomunitaria e antiumanistica. La critica della ragione, in questa lettura, non vuole riconsacrare metafisicamente la nostra cultura e la nostra storia, ma darci una prospettiva più ampia su una realtà che non ci appartiene. Il carattere teoreticamente enigmatico del soggetto morale può essere, come certi miti platonici, una delle uscite segrete che fanno sì che la filosofia di Kant non si acquieti nel sistema e sia riducibile ai nostri usi ideologici solo a prezzo di un grave impoverimento speculativo: «tutto, anche la cosa più sublime, si rimpicciolisce fra le mani degli uomini, quando essi ne applicano l'idea a loro uso»<sup>58</sup>.

Con questi presupposti, mi chiederò se e come Kant offra un canone per trattare col problema del soggetto morale nel domicilio della ragion pratica. Il taglio della mia interpretazione potrà apparire sconcertante: ma non voglio offrire un resoconto storico del pensiero di Kant, né, tanto meno, fare - come è d'uso in ambiente ermeneutico - della filosofia travestita da storia della filosofia. La mia lettura di Kant è finalizzata esclusivamente a capire se Kant offre strumenti per rispondere a una domanda che ho posto io e che non è direttamente tematizzata nella sua opera. Deve essere chiaro, perciò, che mie sono le domande, e mia anche la costruzione della risposta. Forse in Kant, agli occhi di una smalzata lettura storiografica, non c'è nulla di quello che vorrei trovarci. Ma dichiarare esplicitamente qual è la mia unità di misura mi permette di evitare il metodo che consiste «nel ridurre senza alcun riguardo le grandi idee altrui alle proprie piccole idee»<sup>59</sup> - cosa che, fatalmente, accade quando si celano i propri interessi e le proprie domande dietro i veli di una interpretazione storico-ermeneutica. In questo modo invece i motivi e la responsabilità dei miei errori potranno, se è il caso, risultare evidenti, perché ho preliminarmente confessato quali sono i miei secondi fini, e quali sono i filtri teorici e prospettici di cui mi valgo.

#### La ragione come canone critico

La *Critica della ragion pura* è, anche per la questione del soggetto morale, un punto di partenza obbligato. Occorre infatti capire se è legittimo trattarla come una domanda *del e nel* sistema, anziché come una sua manchevolezza: una manchevolezza che si può riassumere nella scontata accusa di scarsa concretezza storica e antropologica. Dietro questa taccia sta la convinzione che compito della filosofia sia parlare di noi stessi, o meglio di coloro che assumiamo come "noi", e di ridurre il mondo ai nostri valori e al nostro punto di vista.

Kant, tuttavia, non sembra pensarla così, almeno se vogliamo prendere sul serio la citazione di Bacone in epigrafe alla seconda edizione (1787) della prima *Critica* - che cerca di liberarsi da ogni ambiguità psicologista: *De nobis ipsis silemus: de re autem, qua agitur, petimus*. Ossia: non parliamo di noi stessi, delle nostre opinioni o anche

<sup>57</sup>. Vedi ad esempio E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft*, Klett, Stuttgart, 1977. Per una critica di queste posizioni, B. Henry, *Il problema del Giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Morano, Napoli 1991. Per un buon quadro dell'interpretazione kantiana della Arendt, S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, Angeli, Milano 1994, pp. 333-370.

<sup>58</sup>. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, BA XIII (trad. it. di A. Poggi, riv. da M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 8).

<sup>59</sup>. Così, a proposito di Heidegger, lo scrittore austriaco Thomas Bernhard in *Alte Meister* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, trad. it. di A. Ruchat, *Antichi Maestri*, Adelphi, Milano 1992, p. 62).

della fisiologia del nostro intelletto, ma occupiamoci della cosa stessa, cioè del problema della legittimità delle strutture della nostra conoscenza in relazione a cose che non riusciamo a dominare, e che non domineremo mai se continuiamo a parlare di noi. Per legittimare simili strutture non basta constatare che sono “nostre”: la domanda “che cosa noi possiamo conoscere?” può ricevere una risposta scientifica solo indirizzandosi al “che cosa” e non indugiando presso il “noi”. In questo modo, diventa possibile discutere della questione non solo con chi è già d'accordo con noi, ma anche con chi non si ritrova nel modo e nel mondo in cui ci rappresentiamo.

E' possibile trasferire questo atteggiamento kantiano dall'ambito teoretico a quello pratico. Per rispondere seriamente alla domanda “che cosa devo fare?” non devo trattenermi a chiedere “chi sono io, o che cosa siamo ‘noi?’”, ma capire come e in che senso si può parlare di dovere. Altrimenti, la filosofia pratica si risolverebbe in un'enunciazione dei valori di alcuni - quelli che s'identificano con noi - e non avrebbe nessun significato per gli altri. E anzi, qualora venisse usata per legittimare l'uso della forza, essa si risolverebbe in mera forza e non in legittimità.

Questo, tuttavia, non significa essere ingannevolmente impersonali: significa, semplicemente, non assumere come valide certe strutture conoscitive per il solo fatto che si crede ci appartengano, ed essere consapevoli del loro carattere prospettico. La scienza fisica ha acquisito rigosità quando ha preso coscienza di se stessa, facendosi giudice della natura e costringendola a rispondere alle proprie domande, con un suo proprio interrogatorio, l'esperimento, e dei suoi propri principi, e cioè le forme entro le quali le risposte della natura possono acquisire una validità non episodica <sup>60</sup>.

Questo è lo spirito della rivoluzione copernicana: si diviene consapevoli che guardiamo le cose da un punto di vista, e che il nostro punto di vista non è necessariamente quello panottico. Il soggetto, in quanto *io penso*, è il punto cieco dalla cui prospettiva si ha *una* conoscenza. Ma nulla autorizza a dire che questa prospettiva, anche quando “funziona”, sia *la* conoscenza in un senso panottico. E non perché, *a parte obiecti*, ci siano più cose in cielo e in terra di quante ne possiamo sognare con la nostra filosofia, bensì perché, *a parte subiecti*, il conoscente conosce solo entro una prospettiva, e nulla lo autorizza - a meno che non si autorizzi, hegelianamente, da sé - a dire che non ci sia nient'altro oltre quello che riesce ad includere nella sua prospettiva. La ragione può e deve porsi i suoi problemi di legittimazione e di senso unitario della conoscenza proprio perché è consapevole di ricevere dei materiali, per questo motivo, poco affidabili. «L'esperienza ci insegna che qualche cosa è fatta in questo o quel modo, ma non che una cosa possa essere altrimenti» <sup>61</sup>.

Chi è il soggetto morale? Se ad esso deve essere attribuita la libertà come spontaneità, cioè come indipendenza dalle sue condizioni di sfondo, esso non può essere identico a noi così come conosciamo noi stessi, fenomenicamente. Infatti noi riusciamo a conoscerci solo entro uno sfondo, o una esperienza causalmente connessa. Tuttavia, quando ci chiediamo “Che cosa devo fare?” ci supponiamo liberi perché dotati di una ragione capace di autodeterminarsi. Non riusciamo, però, a *vederci* come liberi entro una teoria.

La ragione è costretta a ipotizzare l'*io penso* come punto cieco prospettico che dà unità alla conoscenza - punto del quale sappiamo solo che c'è, ma non com'è. <sup>62</sup> Ma avviene qualcosa di analogo anche col soggetto morale: mi devo supporre libero senza riuscire a vedermi come tale. Sono, dunque, anche come soggetto morale, un punto cieco e irrepresentabile. Posso conoscermi soltanto in azione, quando mi autodetermino razionalmente, ma non posso sapere come sono - né quali aspetti fenomenici caratterizzano in generale i soggetti morali. Non esiste un criterio fenomenico che permetta di identificare il soggetto morale. A rigore, non possiamo neppure sapere se i soggetti morali sono plurali oppure se ce n'è solo uno - sebbene l'universalizzabilità propria dell'imperativo categorico possa farci supporre, ma soltanto supporre, che i soggetti morali vadano trattati come plurali: un universo morale può darsi solo come multiverso <sup>63</sup>.

Da queste premesse, sarebbe perfino lecito dedurre che, come dobbiamo ipotizzare un solo *io penso* perché sia possibile una conoscenza intersoggettiva e razionalmente legittimabile, così dobbiamo anche presupporre un solo soggetto morale, che si realizza nell'azione: il più rigoroso esito logico di Kant sarebbe l'idealismo attuale di Gentile, con tutte le sue conseguenze totalitarie. Una simile interpretazione di Kant, però, risolverebbe il criticismo in metafisica idealistica: l'*io penso* e la libertà del soggetto morale non predicano qualcosa di esistente incondizionatamente, bensì delle mere condizioni di possibilità - che hanno a che vedere con la scienza e con la

<sup>60</sup>. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XII-B XIII.

<sup>61</sup>. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 3-B 4.

<sup>62</sup>. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 422: “Non è [...] possibile affermare che Il soggetto delle categorie, semplicemente perché pensa tali categorie, pervenga a un concetto di se stesso quale oggetto delle categorie stesse; infatti per pensare le categorie, deve porre a fondamento la propria autocoscienza pura, che è invece ciò che deve essere spiegato.” (trad. it. p. 346)

<sup>63</sup>. La supposizione della pluralità dei soggetti morali in luogo della sua constatazione, è stata interpretata come una debolezza. Ma questa debolezza può essere vista come una forza: nell'universo kantiano non può esistere una comunità morale data una volta per tutte, una qualche forma di umanità assoluta, alla quale occorra conformarsi o morire come soggetti morali. La comunità morale, bensì, sia come stato sia come chiesa, è qualcosa che dobbiamo costruire: possiamo criticare le comunità esistenti e la loro esperienza del soggetto morale, proprio perché la soggettività morale non è un dato originario ed evidente.

morale in atto, in un mondo plurale. Nulla ci autorizza a dire che le cose in se stesse siano connesse in unità, solo perché uno è l'*io penso* e uno è il modello di autonomia della ragion pratica. E poiché le leggi della natura e le leggi della libertà sono semplicemente due modi di rappresentare - a partire da ciò che assumiamo come dato o da ciò che assumiamo come progetto - un reale che non possiamo conoscere nella sua interezza<sup>64</sup>, si potrebbe concludere che la soggettività morale può essere applicata coerentemente a tutti, ad alcuni o anche a nessuno.

Si potrebbe sostenere che è possibile applicare ad arbitrio a chi vogliamo la funzione di soggetto morale, proprio perché si tratta di una semplice funzione della ragione, senza nessun ancoraggio nell'esperienza. Con una metafora platonica: quando cerchiamo di applicare nel mondo dei vivi il mito di Er, secondo il quale dopo la morte scegliamo chi essere nella prossima vita, narriamo fatalmente il racconto fenicio, secondo il quale siamo predeterminati da scelte non compiute da noi - perché, in ogni caso, delimitiamo e classifichiamo le creature secondo un criterio che non possiamo corroborare empiricamente. E dunque possiamo escludere o includere chi vogliamo, purché, coerentemente, consideriamo gli inclusi secondo le leggi della libertà, e gli esclusi rigorosamente secondo le leggi della natura.

Tuttavia, esiste in Kant almeno un argomento che, sia pure problematicamente, milita a favore della massima inclusività della funzione di soggetto morale, e cioè il divieto logico di assolutizzare, nel dominio delle leggi della libertà, l'esperienza avuta fino ad ora. Già nella prima *Critica* Kant difende la praticità dell'idea di una costituzione che miri alla maggior libertà possibile secondo leggi che facciano sì che la libertà di ciascuno riesca a coesistere con quella degli altri contro coloro che la ritengono irrealizzabile perché fino a quel momento non realizzata.

Niente può trovarsi di più dannoso e di più indegno di un filosofo, che quel triviale appello ad una presunta esperienza contraria, che per altro non sarebbe esistita, se a tempo opportuno non si fossero stabilite quelle istituzioni secondo le idee, e se, in luogo di queste, concetti, rozzi appunto perché presi dall'esperienza, non avessero frustrato ogni buona intenzione<sup>65</sup>.

L'argomento kantiano, per il quale non è legittimo universalizzare metafisicamente la particolarità e contingenza dell'esperienza, è diretto a sostenere la praticabilità dell'oggetto dell'imperativo, e non dice nulla sul suo soggetto. L'esperienza, proprio per i suoi limiti, non è un ostacolo insuperabile per il nostro progettare secondo le leggi della libertà. Ma questa tesi può essere ampliata anche al soggetto: se abbiamo a che fare colle leggi della libertà, non possiamo escludere una creatura lasciata fuori dal novero dei soggetti morali solo perché finora l'abbiamo esclusa, trattandola secondo le leggi della natura. Come, per quanto riguarda l'oggetto della ragion pura pratica, l'onere della prova della loro irrealizzabilità è in capo a chi la afferma, così, anche per i soggetti, l'onere della prova dovrebbe spettare a chi esclude.

In ambito teoretico, ove il problema fondamentale è quello di unificare una molteplicità di elementi assunti come dati in una conoscenza, per possibile s'intende, secondo il primo postulato del pensiero empirico in generale, ciò che si accorda colle condizioni formali dell'esperienza<sup>66</sup>. Il possibile, cioè, è un concetto relativo ai nostri strumenti di conoscenza: le categorie che usiamo e il tipo di intuizione che abbiamo. Ed è ozioso, secondo Kant, domandarsi, nell'ambito del pensiero empirico, se esista o no un possibile al di là dell'effettuale (*wirklich*) - il quale effettuale non è altro che il possibile accompagnato della sensazione. Chiedersi questo equivarrebbe a chiedersi se le cose come fenomeni appartengano al contesto di una esperienza unica, o se le mie percezioni possano appartenere a più di una possibile esperienza nel loro concatenamento generale<sup>67</sup>. Infatti, il possibile inteso in questo senso trascendentale è relativo al contesto unitario nel quale deve poter aver luogo la conoscenza empirica: se ci fossero altri possibili relativi ad altri contesti, non avremmo un contesto unitario di conoscenza. Con un esempio: qui è ozioso chiedersi se, nonostante le forme della nostra esperienza, sia possibile vedere gli spiriti come sostanze eterne, immateriali, incorruttibili - semplicemente perché, se si ammettesse questo, si dovrebbe ammettere un'ulteriore forma di esperienza, non coerente con la nostra, e ci si troverebbe di nuovo di fronte al problema dell'unità della conoscenza e dell'esperienza.

Da questo possibile va distinto il possibile in senso assoluto, o sotto ogni aspetto<sup>68</sup>, che è semplicemente ciò che è pensabile senza contraddizione, e che appartiene alla giurisdizione della ragione. Ma anche la legislazione pratica è di competenza esclusiva della ragione. Pertanto, qui si può anche porre in modo non ozioso il problema del possibile che va oltre l'effettuale, sia per quanto concerne l'oggetto, sia per quanto concerne i soggetti. Posso pensare a soggetti morali altri da me, altri da noi, o diversi da quelli che siamo abituati a considerare tali, dotati di ragioni differenti dalla nostra. Lo stesso Kant, per lo più nei suoi scritti etici e politici,

<sup>64</sup>. H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, cit., pp. 1-7.

<sup>65</sup>. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 373/A 316.

<sup>66</sup>. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 263/A 218-B 266/A 219.

<sup>67</sup>. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 282/A 230-B 283/A 231.

<sup>68</sup>. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 283/A 231-B 284/A 232.

ce ne fornisce degli esempi, non tutti retorici: gli abitanti di altri pianeti, dei quali si parla a proposito dell'approssimabilità alla giustizia in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in der weltbürgerlicher Absicht* e anche altrove; la contrapposizione dell'*intellectus ectypus*, discorsivo all'*intellectus archetypus*, intuitivo; Dio, in quanto signore morale del mondo; l'eone e gli intelligenti diavoli repubblicani di *Zum ewigen Frieden*; le creature razionali non umane che sono dette, assieme all'uomo, fini in sé nella *Critica della ragion pratica*.

Dunque, la possibilità di altre ragioni e di altre creature razionali, dotate di una razionalità differente o analogo al nostro, va presa sul serio sul piano pratico, anche perché il concetto di umanità, e la gerarchia di soggetti entro la stessa umanità, è qualcosa di storicamente variabile e incerto. Gli eoni di Kant, in ambito morale, non sono così fantasticamente visionari come potrebbero sembrare.

Un estimatore della *Critica del Giudizio* (1790) potrebbe obiettare che il problema del soggetto morale è risolvibile senza baloccarsi con gli eoni: nella terza *Critica* Kant, pur continuando a parlare non solo di uomini, ma più latamente di esseri ragionevoli<sup>69</sup>, ha offerto un chiaro criterio per identificare il soggetto morale in quanto soggetto razionale:

Se qualcuno scoprisse una figura geometrica, per esempio un esagono regolare, disegnata sulla sabbia, in un paese che gli sembra disabitato, la sua riflessione, cercando di farsene un concetto, noterebbe mediante la ragione, se pure oscuramente, l'unità del principio con cui fu prodotta, e, conformemente alla ragione stessa, non giudicherebbe come principio della possibilità della figura la sabbia, il mare vicino, i venti, o anche le impronte dei piedi degli animali, perché la contingenza dell'accordo della figura con un tal concetto possibile solo nella ragione gli sembrerebbe così infinitamente grande, che sarebbe proprio come se non vi fosse alcuna legge della natura capace di produrlo; e per conseguenza gli sembrerebbe che la causalità di un simile effetto non possa essere contenuta in alcuna causa del semplice meccanismo della natura, ma solo nel concetto dell'oggetto, in quanto concetto che solo la ragione può dare e a cui può confrontare l'oggetto, e quindi che effetto possa essere considerato come fine (*Zweck*), ma non come un fine naturale, sibbene come un prodotto dell'arte (*vestigium hominis video*)<sup>70</sup>.

Per fine (*Zweck*), Kant intende l'effetto rappresentato, la cui rappresentazione è allo stesso tempo il fondamento che determina la causa intelligente ed efficiente a produrlo<sup>71</sup>. E ogni qual volta ci troviamo di fronte a qualcosa che possiamo giudicare come uno scopo, dobbiamo pensare che, dietro di questo, ci sia un'intelligenza che lo produce secondo un progetto. Tuttavia, nella natura possiamo leggere finalisticamente non soltanto le produzioni umane, ma anche gli organismi, che sono interpretabili - se vogliamo tradurre il pensiero di Kant in un linguaggio cibernetico - come sistemi olistici che agiscono a *feed-back*<sup>72</sup>, così che non occorre presupporre, nel loro caso, un autore.

L'uomo ha un ruolo privilegiato nella natura, perché la sua causalità è teleologica, ma non alla maniera dei semplici organismi: egli, infatti, si rappresenta la legge (morale) secondo cui deve determinare i propri fini come posta incondizionatamente da lui stesso e indipendentemente dalle condizioni della natura, eppure come in se stessa necessaria<sup>73</sup>. Il problema sembra risolto.

Tuttavia, le cose non sono così semplici. In primo luogo, come precisa lo stesso Kant<sup>74</sup>, l'uomo può essere visto in quanto creatura che si autodetermina teleologicamente secondo la rappresentazione di una legge incondizionata solo perché abbiamo su di lui una prospettiva intelligibile - prospettiva che è data dalla legge morale stessa. Dobbiamo postulare come libero colui che assumiamo come soggetto della legge morale: la sua libertà non la vediamo dal carattere teleologico delle sue produzioni, bensì possiamo trattare le sue produzioni come delle consapevoli opere d'arte, solo perché già lo supponiamo libero e ragionevole. L'uomo può essere *Endzweck* (scopo finale) in quanto è conosciuto come soggetto di moralità, da un punto di vista noumenico. E' la libertà che ci apre la prospettiva della teleologia, e non viceversa.

La stessa teleologia con cui il nostro Giudizio riflettente, il quale ricerca un universale assente avendo a disposizione solo il particolare, tenta di darsi conto della natura è - come puntualizza Kant - solo un concetto regolativo. Essa serve esclusivamente ad indirizzare soggettivamente la ricerca, e si basa, per quanto concerne gli organismi come fini della natura, sulla lontana analogia con la *nostra* causalità secondo fini<sup>75</sup>. Non possiamo dire

<sup>69</sup> I. Kant, *Kritik des Urteilskraft*, § 87 - solo per fare un esempio.

<sup>70</sup> I. Kant, *Kritik des Urteilskraft* § 64, A 285-286 (trad. it. p. 238)

<sup>71</sup> I. Kant, *Kritik des Urteilskraft*, § 82 A 381-382.

<sup>72</sup> I. Kant, *Kritik des Urteilskraft*, § 65: Kant dice che nel *nexus finalis* ciò che è considerato come effetto è a sua volta causa di ciò che lo ha causato - ossia che si ha una retroazione, un *feed-back*, appunto, dell'effetto sulla causa.

<sup>73</sup> I. Kant, *Kritik des Urteilskraft*, § 84.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> I. Kant, *Kritik des Urteilskraft*, § 65, § 74-75.

che esistono cose conformi a fini, ma solo che noi possiamo trattare alcune cose, per meglio raffigurarcele alla nostra riflessione, in maniera teleologica. Possiamo trattare le nostre produzioni intenzionali non come mere secrezioni, bensì come artefatti solo perché ci conosciamo, preliminarmente come soggetti morali. Ma la conoscenza di noi stessi in quanto soggetti morali è d'origine intelligibile e non deriva dall'esperienza del carattere finale dei nostri artefatti: essi, piuttosto, possono essere visti come conformi a scopi solo perché la legge morale in noi c'impone di vederci come soggetti liberi e ragionevoli.

Ove vediamo produzioni analoghe alle nostre, possiamo pensare che i loro eventuali autori siano soggetti morali come noi, perché noi stessi pensiamo le nostre produzioni come rispondenti a dei nostri liberi progetti, dovendoci supporre soggetti morali liberi. Ma da ciò non segue che l'umanità, o meglio, il concetto che storicamente ci si fa di essa, sia il modello della soggettività morale - anche perché la finalità non ha un fondamento oggettivo ed è soltanto un principio che noi usiamo per riflettere sulla realtà. Il problema dell'identificazione del soggetto morale rimane aperto: la prospettiva della *Critica del Giudizio* è resa possibile dalla moralità, e non viceversa; perciò, non può venir assolutizzata sul piano etico. Essa serve a far sentire l'uomo a casa nel mondo - ma non a rendere elementare e manifesto un mondo di soggetti morali.

### La libertà come chiave dei moralisti critici

Nella prefazione alla *Critica della ragion pratica* (1788), Kant scrive:

Il concetto della libertà è la pietra d'inciampo di tutti gli empiristi, ma anche la chiave dei principi pratici supremi per i moralisti critici, che per mezzo di esso comprendono di dover necessariamente procedere in modo razionale<sup>76</sup>.

La libertà è un inciampo perché ogni etica e ogni diritto la deve presupporre, ma nessuna etica e nessun diritto riesce, coerentemente, a raffigurarcela. Chi pretende di darle un contenuto teoricamente illustrabile finisce per negare la libertà e per reificare il soggetto morale. Questo accade anche quando si assumono come punti di riferimento, in maniera studiamente agnostica, le preferenze di soggetti preliminarmente e occultamente addomesticati dalla teoria.

La morale di Kant è critica dal punto di vista dell'oggetto, ma questo carattere può essere esteso al punto di vista sul soggetto. Secondo Kant, una massima dell'azione personale è morale se è possibile coerentemente volerla anche come una legge universale. Essa deve poter essere voluta, per la sua forma, da tutti i soggetti morali e deve presupporre e rispettare la possibilità di scegliere di ciascuno; perciò, dal novero dei decisori ideali che devono poterla volere non può essere escluso nessuno in grado di essere soggetto morale. Se assumessimo soltanto alcuni soggetti come decisori ed escludessimo altri, la massima risultante non potrebbe essere morale - proprio perché non si ha universalità della legge senza l'universalità della ideale partecipazione alla sua deliberazione.

E trattare come universali le preferenze di alcuni individui assunti come soggetti è una forma di esclusione dalla deliberazione che rende le proprie massime non universalizzabili, e dunque soggettivamente e oggettivamente contingenti. «Una legge soggettivamente necessaria (come legge naturale) è oggettivamente un principio pratico molto accidentale, che può e deve essere assai differente in soggetti differenti»<sup>77</sup>. Kant rigetta l'eudemonismo morale e giuridico: tutti desiderano la felicità, ma il suo contenuto dipende dalle esperienze e dalle preferenze di ciascuno. Anche qualora vi fosse unanimità, essa sarebbe puramente accidentale. Le opinioni sulla vita felice di coloro che sono assunti come soggetti morali non possono produrre una legge universale.

I principi dell'amor proprio possono bensì contenere regole universali dell'abilità (di trovare i mezzi ai fini) ma allora essi sono principi semplicemente teoretici<sup>78</sup>.

Le proposizioni pratiche di questo tipo, precisa Kant, dovrebbero a rigore essere dette tecniche, e sono teoretiche perché enunciano i mezzi per ottenere fini assunti come dati. Ma ciò equivale a indicare delle connessioni di tipo causale: i mezzi, infatti, sono le cause che producono i fini voluti. Dunque, per Kant, le regole tecniche, o imperativi ipotetici, sono oggettivamente teoretiche. Ma è legittimo aggiungere che, se esse vengono convertite in leggi morali universali ad uso di un'etica o di un diritto eudemonistico, sono anche *soggettivamente* teoretiche. Una conversione in legge è possibile solo assumendo come soggetto morale una

<sup>76</sup>. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 13 (trad. it. p. 8).

<sup>77</sup>. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 46 (trad. it. p. 8).

<sup>78</sup>. *Ibid.*

creatura ben determinata, e attribuendole un sistema necessario di preferenze: solo assumendo, in altri termini, una metafisica del soggetto morale.

Senza metafisica, questa impostazione naufraga nell'accidentalità e nell'arbitrio <sup>79</sup>, se la consideriamo dal punto di vista delle creature escluse e degli anticonformisti eudemonici - cioè di coloro che non condividono l'ideale di felicità assunto come a tutti comune. La sua illustrazione più compiuta è il *Brave New World* di Aldous Huxley, con la sua tecnica della felicità, con la sua alienazione dell'ozio e con la sua fondazione descrittiva della libertà - fondazione per la quale essa emerge come problema solo di fronte a delle diversità effettuali <sup>80</sup>. Ma, se ragioniamo con questa logica, il problema della libertà diventa solo una questione tecnica, che si risolve facilmente o eliminando la diversità, o lasciando che essa si sopprima da sé.

Se prendiamo come punto di partenza della morale un soggetto teoreticamente fissato, non si perviene né alla libertà, né ad una legge morale universale. Non si perviene alla libertà, perché essa deve essere negata stabilendo - nella teoria o nella prassi - le preferenze moralmente significative sulle quali costruire la propria filosofia pratica. Non si perviene alla legge universale, perché queste preferenze sono e rimangono preferenze particolari di soggetti particolari. Perciò Kant imbocca la via opposta: pervenire alla libertà attraverso la forma della legge.

Dalla libertà non si può cominciare; infatti noi non possiamo né divenire consci di essa immediatamente, perché il suo primo concetto è negativo, né dedurla dall'esperienza, perché l'esperienza ci manifesta soltanto la legge dei fenomeni, e quindi il meccanismo della natura, il quale è affatto l'opposto della libertà <sup>81</sup>.

Con un concetto negativo di libertà, staccato dal suo concetto positivo, che gli è complementare, non possiamo venire a conoscere la libertà nella nostra esperienza: un soggetto libero non è semplicemente uno spazio esente da interferenze sensibili, ma qualcuno che, in questo spazio, si autodetermina. Com'è possibile includere nella morale l'autodeterminazione? Se assumiamo che i soggetti morali abbiano e seguano, meccanicamente, determinate preferenze, abbiamo già scelto per loro, negando quella libertà che pure dovevamo presupporre. Per rendere intelligibile l'idea di libertà, dobbiamo dunque cominciare dalla legge, intesa come regola di autodeterminazione del soggetto morale. Non abbiamo gli strumenti per constatare l'esistenza di soggetti liberi: ma possiamo pensare alla legge morale come un progetto di legislazione per un universo possibile, del quale chi è soggetto morale può assumersi la responsabilità <sup>82</sup>. Questa legge morale è un *Faktum der Vernunft* <sup>83</sup> perché il punto di vista della responsabilità, come responsabilità sul tutto <sup>84</sup>, non è argomentabile né teoreticamente, né praticamente. Non è argomentabile teoricamente, perché si dovrebbe ricorrere ad un'assunzione metafisica del soggetto morale come razionale e responsabile, e ciò condurrebbe ad una fallacia naturalistica. Non è argomentabile praticamente, perché anche qui o dovrebbero essere assunte come date preferenze del soggetto, per le quali la moralità dovrebbe essere per lui interessante, soddisfacente o conveniente, oppure si dovrebbe presupporre una meta-legge che imponga di essere morali e si produrrebbe un regresso all'infinito.

Non siamo in grado di constatare che esistono esseri liberi, ma possiamo postulare le persone, in quanto soggetti morali, come libere soltanto all'interno di un progetto di legislazione per la costruzione di un universo possibile, assunto come dipendente dalla responsabilità di tutti coloro che partecipano della soggettività morale. La libertà è un concetto non descrittivo, che ha un valore esclusivamente contestuale - cioè ha senso solo all'interno di una legislazione che regola le relazioni fra esseri assunti come liberi e in grado di discutere e di dar conto delle proprie azioni. Per questo motivo - perché libertà e ragione non sono qualcosa che si trova per strada - non occorre un lasciapassare teoretico per l'ingresso nel regno della libertà. La legge morale, come legge per tutti gli esseri razionali,

<sup>79</sup>. Ogni etica materialmente vincolante è una trasgressione della finitezza costituita dalla nostra ragione (N. Fischer, *Der formale Grund der bösen Tat*, "Zeitschrift für philosophische Forschung", 42/1, 1988, pp. 10-44.)

<sup>80</sup>. Cfr. il paragrafo 2 del capitolo IX di questo volume.

<sup>81</sup>. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 52-53 (trad. it. p. 37).

<sup>82</sup>. J.L. Nancy (*L'impératif catégorique*, cit., pp. 7-32) osserva che l'imperativo categorico è una legge che ordina di legiferare, e perciò si rivolge a tutti i legislatori possibili - a differenza di quanto avviene per la legge positiva, che si rivolge solo a color che le sono effettivamente soggetti.

<sup>83</sup>. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 55-56 (trad. it. p. 40).

<sup>84</sup>. Perfino i diavoli intelligenti e che, nel *Primo supplemento alla garanzia della pace perpetua*, preferiscono, per il proprio tornaconto una costituzione repubblicana, cioè una democrazia rappresentativa, condividono con persone moralmente meglio intenzionate un interesse di tipo sistemico, e si assumono la responsabilità delle conseguenze sistemiche dei loro comportamenti. Se così non fosse, non si porrebbero il problema della migliore costituzione e si occuperebbero soltanto, *uti singuli*, del loro tornaconto immediato. A rigore, soltanto l'Unico di Stirner può porsi fuori coerentemente dalla sfera morale, a meno che non pretenda "la sua proprietà", o non sostenga che esiste una saggezza sistemica la quale, senza la sua cooperazione, opera mefistofelicamente per il bene di tutti - concetto, questo, che a rigore dovrebbe apparire agli Unici privo di significato.

non si limita dunque semplicemente all'uomo, ma si estende a tutti gli esseri finiti, che hanno la ragione e la volontà, anzi comprende perfino l'essere infinito come intelligenza suprema<sup>85</sup>.

Questo non è, come potrebbe sembrare, un visto d'ingresso teoretico, perché razionalità e volontà hanno, in Kant, un carattere postulatorio, critico e vocazionale. E la causalità intelligibile (*causa noumenon*) con la quale una volontà libera agisce nel mondo, non serve alla ragion pratica per conoscere gli oggetti, ma soltanto a uno scopo pratico, per «trasportare il motivo determinante della volontà nell'ordine intelligibile delle cose»<sup>86</sup>.

Come facciamo a sapere che una creatura dinanzi a noi può essere considerata come libera, cioè come capace d'autonomia? Kant non risponde a questa domanda. E anche quando sembra ovvio che, secondo lui, per essere soggetti morali occorra appartenere a quella categoria elusiva che è l'umanità, che sia, cioè, l'umanità a identificare il soggetto morale, ci si accorge che, speculativamente, non è affatto così.

L'uomo è bensì abbastanza profano, ma l'umanità nella sua persona, per lui, deve essere santa. In tutta la creazione tutto ciò che si vuole e su cui si ha qualche potere può essere adoperato anche semplicemente come mezzo; soltanto l'uomo, e con lui ogni creatura razionale, è fine in se stesso. Vale a dire esso è il soggetto della legge morale, la quale è santa in virtù dell'autonomia della sua libertà. Appunto per questa autonomia ogni volontà, anche la volontà propria di ciascuna persona, rivolta verso la persona stessa, è condizionata dall'accordo coll'autonomia dell'essere razionale: è limitata cioè dalla condizione di non assoggettare questo essere a nessun proposito che non sia possibile secondo una legge la quale possa derivare dalla volontà dello stesso soggetto passivo; perciò di non adoperare mai questo semplicemente come mezzo, ma, nello stesso tempo, anche come fine. Questa condizione noi la attribuiamo giustamente *perfino alla volontà divina* rispetto agli esseri razionali nel mondo come sue creature, perché essa si fonda sulla loro personalità, personalità, per la quale soltanto essi sono fini in se stessi<sup>87</sup>.

Come si vede, in questo passo della *Critica della ragion pratica*, Kant si affretta a toglierci con una mano ciò che sembra darci coll'altra. Parla di umanità, ma solo nel senso di personalità morale - tanto è vero che sottopone alla medesime leggi morali anche "ogni creatura razionale" e la "volontà divina". Nulla ci assicura che lo statuto di soggetto morale sia un monopolio dell'umanità. Pochi anni più tardi, nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, Kant distingue, nell'uomo, tre disposizioni: la disposizione all'animalità, in quanto essere vivente; quella all'umanità, in quanto essere razionale e culturale, e quella alla personalità, in quanto essere in grado di autodeterminare il proprio arbitrio secondo l'autonomia della ragion pratica, senza secondi fini. La personalità morale, che è identica all'essere soggetto autonomo della legge morale, precisa Kant, non è implicita nella razionalità o nella cultura, cioè nell'umanità, perché il fatto di essere un animale culturale, che valuta se stesso in relazione agli altri, non comporta necessariamente l'autonomia morale<sup>88</sup>. Nella cultura e nella comunicazione linguistica non è affatto implicita la legge morale, che, piuttosto, legifera sulla comunicazione e sulla cultura.

L'enigma kantiano del soggetto morale diventa particolarmente interessante se trasferito nel mondo del diritto. Il diritto, infatti, nella sua qualità di sistema pubblico e formale di norme istituzionalmente garantite, non può esimersi dall'indicare chi è dentro e chi è fuori dalla soggettività giuridica, e quindi, in una prospettiva moderna, dalla società civile e dal novero dei soggetti morali. E qui Kant può suggerirci almeno due soluzioni in concorrenza: una democratica, cosmopolitica e utopica, e l'altra liberale e naturalistica.

### I confini della ragion pratica: il sentiero liberale

Per chiarire la distinzione kantiana fra legalità delle azioni e moralità delle intenzioni<sup>89</sup>, possiamo ricorrere a un esempio, un po' truculento, contenuto nella *Critica della ragion pratica*:

<sup>85</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 56-57 (trad. it. p. 41).

<sup>86</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* A 56-57 (trad. it. p. 85).

<sup>87</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 155-156 (trad. it. p. 107). I corsivi sono miei.

<sup>88</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 15/ A 13-B 20/A 18 (trad. it. pp. 24-28).

<sup>89</sup> Distinzione esposta chiaramente in I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, AB 7 (trad. it. di G. Vidari, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 15): "in quanto [le leggi della libertà] riguardano soltanto le azioni esterne e la loro conformità alla legge, si chiamano giuridiche; se però esigono di essere considerate esse stesse come determinanti delle azioni, allora queste leggi sono etiche; e quindi si dà il nome di legalità alla conformità delle azioni colle prime, e di moralità alla conformità colle seconde. La libertà, cui si riferiscono le prime leggi, può essere solo l'esercizio esterno della libertà; mentre quella cui si riferiscono le ultime la libertà nell'uso tanto esterno che interno del libero arbitrio, in quanto questo è determinato dalle leggi della ragione"



Supponete che qualcuno asserisca, della sua inclinazione lussuriosa, che essa gli è affatto invincibile quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandate se, qualora fosse rizzata una forza davanti alla casa dove egli trova quest'occasione, per impiccarvelo non appena avesse goduto il piacere, in tal caso egli non vincerebbe questa ingiunzione. Non ci vuole molto a indovinare ciò che egli risponderebbe. Ma domandategli se, qualora il suo principe, con minacce della stessa pena di morte immediata, pretendesse che egli facesse una falsa testimonianza contro un uomo onesto, che il principe volesse rovinare con speciosi pretesti, se allora egli, per quanto grande possa essere il suo amore per la vita, crederebbe possibile vincerlo. Forse egli non oserebbe assicurare che lo vincerebbe o no, ma che ciò gli sia possibile, lo deve ammettere senza difficoltà. Egli giudica dunque di poter fare qualche cosa, perché è conscio di doverlo fare, e conosce in sé la libertà che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta ignota<sup>90</sup>.

Kant illustra la libertà umana con due forme apparentemente simili di costrizione, la prima esteriore, tramite una minaccia, la seconda interiore, tramite la legge morale. La costrizione esterna opera con una manipolazione della persona costretta. Il despota pedagogo che erige una forza dinanzi alla casa di piacere, tratta il suddito lussurioso secondo uno schema causale: dal momento che gli esseri umani sono determinati più fortemente dall'istinto di conservazione che da quello sessuale, posso indurli a rinunciare al piacere con la minaccia della forza. Ma l'astinenza ottenuta con la manipolazione esterna del desiderio non insegna certo al lussurioso che le persone non si riducono ad oggetti dei suoi trastulli. Il diritto può ottenere solo delle azioni e non può influenzare le intenzioni, il cui valore morale dipende dalla libertà con la quale vengono adottate.

La coercizione giuridica è una relazione fra due soggetti, nel quale il primo manipola il desiderio dell'altro mediante una legge deterministica - esattamente come se fosse una cosa. Costringere in questo senso non equivale a rendere impossibile compiere una azione determinata: la coercizione presuppone che l'azione vietata o l'astensione dall'azione comandata sia e rimanga possibile e che il soggetto costretto sia in grado comunque di sceglierla, nonostante la sanzione - tanto è vero che l'estremo rimedio è la violenza fisica. Essa presuppone la libertà dell'arbitrio del soggetto cui si rivolge e nello stesso tempo una certa sua manipolabilità, secondo leggi quasi deterministiche, sebbene in certo grado disattendibili.

Se per diritto intendiamo un sistema di leggi pubbliche coattive, il soggetto di questo diritto sarà un soggetto su cui è possibile esercitare la coercizione: esso sarà, come minimo, dotato di libero arbitrio, cioè capace di fare scelte consapevoli, potrà condividere, della lingua e della cultura del sistema, quanto basta per comprendere il senso di un comando o di un divieto giuridico, e sarà in un certo grado manipolabile in un senso quasi-deterministico. Per essere soggetto giuridico, a rigore, basterebbe attenuare il determinismo dell'*automaton spirituale* che Kant chiama "libertà del girarrosto"<sup>91</sup> in un quasi-determinismo: è soggetto giuridico *pleno iure* chiunque possa comprendere il senso della previsione giuridica di una sanzione e calcolare la sua azione tenendo presente la sua minaccia. Possiamo trattare come soggetti giuridici tutti coloro la cui psicologia ci è nota, e con i quali possiamo comunicare, in modo tale che sia possibile instaurare con loro una relazione coercitiva - che è cosa diversa dalla semplice violenza. Fuori dal diritto rimarranno gli incapaci di intendere e di volere, rispetto al *medium* comunicativo assunto entro la relazione coercitiva. E si potranno dare tanti sistemi giuridici quante sono le autorità in grado di entrare, entro determinati ambiti, in relazioni coercitive legali ed efficaci.

Accanto al lussurioso spaventato dalla forza, Kant presenta il resistente civile, disposto ad affrontare la pena capitale per la sua opposizione a un ordine ingiusto, in nome di una legge derivante dall'autonomia della ragion pratica: egli si scopre obbligato dalla sua stessa personalità morale senza che nessuno abbia agito per manipolare il suo desiderio. Stando così le cose, si potrebbe pensare che in generale, per una persona con una volontà determinabile secondo la legge morale, il diritto sarebbe inutile o dannoso: ella sceglierebbe di agire, per propria virtù, secondo le leggi giuridiche giuste, mentre quelle eventualmente ingiuste le sarebbero d'impaccio. E in ogni caso non potrebbe essere oggetto di una relazione coercitiva, perché il suo arbitrio, determinato secondo la libertà della legge morale, non è manipolabile. Il resistente civile, tuttavia, quando si ribella ad una legge positiva ingiusta, si comporta esattamente come una creatura non atta ad essere soggetto di diritto - perché il suo arbitrio non è manipolabile entro una relazione coercitiva. E, per converso, le creature manipolabili che sono soggetti di diritto sono a rigore soggetti non autonomi, bensì per lo più eteronomi.

<sup>90</sup>. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54 (trad. it. p. 38).

<sup>91</sup>. Nota G. Palombella (*Soggetto, azioni, norme*, Milano, Angeli, 1988, pp. 14 ss., nonché *Filosofia del diritto*, Padova, CEDAM, 1996, p. 74) che quando Kant definisce il diritto sembra non pensare al soggetto legislatore, ma "a un soggetto debole, preda della causalità dei fenomeni affettivi" e privo di normatività propria. Per anticipare una risposta a questa obiezione cfr. L.W. Beck, *Kant's Two Conceptions of Will in Their Political Context*, ora in R. Beiner, W.J. Booth (eds), *Kant & Political Philosophy: the contemporary legacy*, Yale U.P., New Haven-London, 1993, pp. 38-49: senza la volontà come facoltà di autonomia non si avrebbe né legge, né diritto, né arbitrio. Ma questa risposta ha, come vedremo, delle conseguenze fortemente problematiche.

Portando all'estremo questa dicotomia, potremmo concludere che i soggetti morali non sono in grado di essere soggetti giuridici e i soggetti giuridici, per lo più, non possono essere soggetti morali. I primi, infatti, sono autonomi e non manipolabili, e i secondi eteronomi e manipolabili. I primi appartengono completamente a un mondo intelligibile, senza confini, nel quale c'è spazio per tutte le creature razionali e per tutte le forme della razionalità - e anche per porsi il problema del soggetto morale altro rispetto a ciò che siamo abituati a conoscere e considerare tale, in uno sforzo cosmopolitico di responsabilità universale. I secondi appartengono al mondo sensibile e sono soggetti alle sue leggi. I primi possono essere rappresentati da un qualunque fuorilegge - perché resistente civile, o pazzo, o animale, o alieno, o eone, o Dio; i secondi da una umanità patologicamente e culturalmente affetta e asservita. La moralità, in quanto autonomia, implica l'extralegalità o addirittura l'illegalità giuridica. Non è casuale che Kant neghi, per ragioni di coerenza interna dell'ordinamento, il diritto di resistenza come diritto *giuridico*<sup>92</sup>, ma affermi il dovere *morale* di opporsi ad un comando ingiusto, anche se ha tutti i crismi della legalità positiva.

Per risolvere il problema della divaricazione fra la città di Dio e la città terrena, si possono proporre due strategie: ancorare la moralità umana al diritto e al costume, così da trattare, in sostanza, l'autonomia come un concetto astratto o fantastico o ideologico, oppure, viceversa, riformulare il diritto in modo tale che esso possa presupporre, contenere e manifestare, alla maniera di un involucro esterno esposto, per la sua fenomenicità, a revisioni storiche, l'atemporale, intelligibile autonomia propria del soggetto morale.

Cercherò di mostrare che la seconda strategia è la più conforme allo spirito kantiano - se, almeno, riconosciamo l'importanza etica e politica di un testo come *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793). In quest'opera, Kant introduce due differenti stati di natura e due differenti condizioni civili: lo stato di natura giuridico, e lo stato di natura etico, cui corrispondono, rispettivamente, lo stato giuridico-civile e lo stato etico-civile.

In tutti e due gli stati di natura, «ciascuno dà legge a se stesso, e non vi è legge esterna a cui egli, insieme a tutti gli altri, si riconosca assoggettato. In entrambi, ciascuno resta giudice in parte propria e non vi è nessuna autorità pubblica fornita di potere, che decida validamente secondo leggi quale sia, nei casi occorrenti, il dovere di ciascuno, e che attui in modo generale la legge»<sup>93</sup>. Ma mentre nello stato giuridico civile le leggi pubbliche sotto le quali gli uomini sono riuniti sono coattive, nello stato etico-civile queste leggi, essendo leggi della virtù, non sono costrittive - né potrebbero esserlo senza contraddizione, perché non può darsi virtù e valore etico senza autonomia.

Perché Kant compie questa duplicazione? Una visione meccanicistico-descrittiva della libertà e degli uomini, con la loro ragione asservita alle passioni, si accontenterebbe di un solo stato di natura, quello giuridico, dal quale far emergere, attraverso un calcolo razionale, la società civile con le sue leggi coercitive. Il soggetto di questo stato di natura potrebbe essere paragonato al lussurioso della *Critica della ragion pratica*, più che al disubbidiente civile che non si piega alle minacce del principe. Ma in Kant c'è questa ulteriore figura di soggetto, che è pensabile in virtù dell'autonomia della ragion pratica.

Nello stato di natura giuridico chiunque, a proprio arbitrio, può entrare in una relazione coercitiva con chiunque altro: non si ha una sola legge pubblica coattiva, ma una moltitudine di leggi private variamente coattive, perché ognuno è giudice in parte propria. Nello stato giuridico-civile, la coercizione da privato a privato dovrebbe venir eliminata e rimarrebbe la sola coercizione pubblica, secondo la legge, o, hobbesianamente, secondo l'*auctoritas* monopolistica del sovrano. Se i soggetti morali fossero automi, potremmo fermarci qui: un diritto coercitivamente garantito serve esclusivamente per mettere fine, almeno entro i limiti nei quali è valido ed efficace, al potenziale stato di guerra fra soggetti dotati di un arbitrio per lo più servo. Ma se consideriamo i confini di un ordinamento giuridico istituito meccanicisticamente, vediamo che esso è di efficacia molto circoscritta. Esso funziona fin dove arriva la coazione: gli sfuggono, singolarmente, i resistenti civili e gli altri fuorilegge, e collettivamente gli altri stati, nell'arena internazionale. La forza del sovrano e la debolezza dei suoi sudditi non garantiscono né la legittimità, né l'efficacia del diritto. Così scrive Kant, contro Hobbes, in un testo contemporaneo alla *Religione*, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis* (1793):

---

<sup>92</sup>. Queste ragioni sono illustrate in *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis*, A 255-256: una massima che autorizzasse alla resistenza ogni qual volta la legge è giudicata ingiusta - se ci troviamo in una condizione giuridico-civile e non nella barbarie - renderebbe incerta ogni costituzione civile. La resistenza non fa tornare in uno stato di natura in cui i diritti sono (socialmente) evidenti, bensì in uno stato di natura nel quale i diritti sono (socialmente) incerti (*status non iniustitiae sed iustitiae vacuus*).

<sup>93</sup>. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 131/A 123-B 134/A 126 (trad. it. pp. 101-102).

...gli uomini, quantunque abbiano in capo l'idea di determinati diritti a loro spettanti, sono però, per la loro durezza di cuore, incapaci e indegni di essere trattati in base ad essi, e quindi solo un potere supremo può e deve guidarli secondo le regole della prudenza e attuare tra essi un ordine. Ma questo salto mortale è di tal natura che, una volta che si parlasse non più di diritto, ma solo della forza, il popolo potrebbe anche usare la sua forza e rendere incerta ogni costituzione legale. Se non esiste qualcosa che imponga mediante la ragione un immediato rispetto (come è il diritto dell'uomo), allora tutti gli influssi esercitati sull'arbitrio degli uomini sono impotenti a limitarne la libertà. Se invece, accanto al benessere, il diritto si afferma apertamente, allora la natura umana non si rivela così corrotta da non ascoltare con reverenza la sua voce <sup>94</sup>.

La concezione del diritto criticata da Kant è, come si vede, esattamente quella che vede il soggetto di diritto come una creatura priva di libertà o autonomia morale, e dotata di un arbitrio manipolabile. Questo tipo di diritto non funziona, perché è oggettivamente impotente, per quanto concerne la sua legittimazione, davanti alla resistenza civile, e soggettivamente si vale di una concezione metafisica deterministica della natura umana, che viene messa in crisi, anche qui, dal fatto della resistenza civile.

Nella *Critica della ragion pratica* Kant indicava la resistenza del cittadino che si rifiuta di obbedire a un ordine ingiusto del sovrano come una occasione nella quale è possibile diventare praticamente consapevoli della propria autonomia morale. Ma anche nella *Religione* Kant cita con approvazione il precetto «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (*Atti degli Apostoli*, V, 29), per il quale, egli spiega, se gli uomini ordinano qualcosa che sia direttamente contrario alle leggi morali, non si ha né la facoltà, né il dovere di obbedire loro <sup>95</sup>.

Se il soggetto giuridico fosse il soggetto debole ed eteronomo della tradizione hobbesiana, esso verrebbe messo in discussione dall'affacciarsi al diritto del soggetto forte e autonomo della legge morale. Ma, avendo la libertà un carattere postulatorio e intelligibile, questo secondo soggetto non può essere ridotto a una immagine fenomenica. Se, però, il soggetto del diritto non potesse essere fenomenico, perché dotato di una autonomia non fenomenica bensì solo intellegibile, il diritto non potrebbe esistere. Il diritto è un sistema di leggi pubbliche coattive: esso richiede la pubblicità, e dunque non può fare a meno del fenomeno. Pertanto, se accettassimo il presupposto di un soggetto morale forte e autonomo, che però non può manifestarsi nel diritto positivo a causa del carattere non manifestabile della sua libertà, l'unica soluzione coerente sarebbe l'anarchia, sia in senso oggettivo - come assenza di leggi pubbliche coattive - sia in senso soggettivo - come indeterminatezza e indeterminabilità del soggetto morale. Kant, tuttavia, non segue questa strada. E qui è possibile spiegare il senso della duplicazione dello stato di natura in etico e giuridico.

La legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà, e la libertà è la *ratio essendi* della legge morale <sup>96</sup>. Ma questo significa che, sebbene per un intelletto discorsivo sia possibile divenire consapevole della libertà solo tramite la legge, la libertà stessa è qualcosa di più ampio della legge. Se così non fosse, la legge morale sarebbe soltanto il determinismo proprio degli esseri spirituali - la cui libertà sarebbe riducibile ad una libertà da girarrosto morale. Nella *Religione*, la latitudine della libertà rispetto alla legge è identica alla possibilità di fare il male - e di farlo liberamente, scegliendo in base a un punto di vista particolaristico, valido soltanto per sé stessi, o soltanto per alcuni, anziché secondo la propria responsabilità universale <sup>97</sup>. Ma anche questa scelta può essere vista come derivante dalla libertà - dalla libertà selvaggia dello stato di natura etico <sup>98</sup>.

In uno stato di natura etico, ove, nonostante l'esigenza di universalità delle leggi della libertà, ciascuno segue massime particolaristiche ed esclusive, può darsi la più intensa coercizione privata, anche perché chiunque può ridurre a proprio arbitrio il novero dei soggetti morali da assumere come decisori ideali della legge morale. Non è pensabile una coerente via d'uscita etica dallo stato di natura, perché una coercizione alla virtù, cioè alla legge nella sua universalità oggettiva e soggettiva, è una contraddizione in termini.

E' però possibile pensare a una via d'uscita giuridica dallo stato di natura. Ma l'uscita dallo stato di natura giuridico può condurre solo a una condizione giuridico-civile, e non anche a una condizione etico-civile. Siamo da capo, allora? Si danno non uno, ma due soggetti morali, quello noumenico, forte ma spettrale, e quello fenomenico, debole ma empirico?

<sup>94</sup>. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis*, A 270.

<sup>95</sup>. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 130/A 131 (trad. it. p. 106).

<sup>96</sup>. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 5 (trad. it. p. 4).

<sup>97</sup>. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 131/A 123-B132/A124 (trad. it. pp. 101-102).

<sup>98</sup>. La libertà e più ampia dell'autonomia e non si identifica con essa. Altrimenti, ne seguirebbe che la volontà sarebbe libera solo quando ci si comporta moralmente, cioè si è autonomi, mentre l'azione immorale, essendo eteronoma perché rispondente a motivazioni diverse dall'autolegislazione della ragione, sarebbe non imputabile. H.E. Allison (*Kant's Theory of Freedom*, Cambridge UP, Cambridge: 1990, pp. 95-106) osserva che l'autolegislazione è solo condizione necessaria e non sufficiente dell'autonomia della legge morale - per la quale occorre in più l'indipendenza motivazionale, cioè il disinteresse rispetto a bisogni e interessi particolari dell'agente.

Il diritto si trova sempre di fronte alla possibilità di una resistenza civile che può essere eticamente legittima e anzi doverosa. Per questo, non basta eliminare la coercizione privata affidando il monopolio della forza legittima ad un'autorità pubblica. La coercizione giuridica deve anche avere dei requisiti formali che la rendano rispettabile non solo per il soggetto fenomenico debole, ma anche per il soggetto noumenico forte - per il quale il diritto, se fosse semplicemente una forma pubblicistica di coercizione privata che segue la logica del particolarismo e della disuguaglianza, sarebbe moralmente inaccettabile. Ma questo soggetto può trovare accettabile e anzi doveroso, nell'ipotesi di uno stato di natura etico e giuridico, che vengano fissati dei limiti esterni all'azione degli individui.

La libertà, esterna ed interna, è un'idea della ragion pratica: è, dunque, un concetto non descrittivo e privo di evidenza empirica. Una formalizzazione giuridica potrebbe rendere circoscritta e terrena una libertà che altrimenti rimarrebbe dell'altro mondo, e abbandonerebbe le relazioni intersoggettive effettuali alla più arbitraria coercizione privata. Deve, perciò, essere possibile ripensare il diritto in modo tale che esso non annulli, ma anzi presupponga la libertà dei soggetti morali, in modo tale che sia il soggetto debole ed eteronomo, sia il soggetto forte ed autonomo abbiano un motivo per rispettarlo.

L'uscita dallo stato di natura giuridico avviene in virtù del contratto, che assicura e determina i limiti della libertà esterna nei rapporti reciproci fra le persone. Ma il contratto è soltanto un'idea della ragione - scrive Kant nel *Gemeinspruch*<sup>99</sup>. Non si dà uno stato di natura storico dal quale si esce stipulativamente, istituendo la società civile. Non ci sono diritti e libertà "naturalmente" evidenti; né ci possono essere, proprio perché la libertà è un'idea della ragione, che si manifesta solo nella prassi. Tuttavia il diritto, quando non è semplice manipolazione, presuppone il contratto, perché il suo senso è la formalizzazione, la delimitazione e il coordinamento di libertà altrimenti così late da annullarsi a vicenda: anche sul piano fenomenico ed esterno la libertà senza legge sarebbe nulla. La libertà che il contratto presuppone è un concetto non descrittivo; che deve ricevere una formalizzazione pubblica e consensuale, perché possa effettivamente venir predicato allo stesso modo di tutti i soggetti morali.

Ne segue che «in ordine al diritto, tutti gli individui sono uguali, perché nessuno può esercitare coazione se non per mezzo della pubblica legge e del suo esecutore, il sovrano»<sup>100</sup>. L'elemento della unicità e della pubblicità della coazione, con il quale Kant identifica l'uguaglianza giuridica, è molto importante: se l'unica relazione coercitiva legittima fosse - come di fatto *non* avviene - quella pubblica, unitaria, formale del diritto, si avrebbe uno spazio privo di coercizione privata, aperto all'esercizio della libertà etica di tutti. Una debole approssimazione a questo fine ha luogo già in un regime dispotico, legale ma privo di rappresentanza democratica e di divisione dei poteri. In *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784)<sup>101</sup>, Kant scrive, lodando Federico II, che la dura scorza rappresentata da un grado minore di libertà civile favorisce una maggiore libertà per la cultura del popolo. La libertà come autonomia critica e pratica ha più possibilità di svilupparsi entro la cornice di un potere formale ed esplicito, anche se dispotico come quello di Federico II, piuttosto che di fronte a una pluralità di poteri privatistici, occulti e informali, che si sottraggono facilmente, per il loro carattere implicito, alla critica e alla discussione - e dunque al vaglio della ragion pratica.

Si potrebbe obiettare che «la più rigorosa determinazione e sicurezza dei limiti della libertà [di ciascuno] affinché essa possa coesistere con quella degli altri»<sup>102</sup> nella società civile non supera la scissione fra la libertà forte del soggetto morale e l'arbitrio servo del soggetto giuridico. Dal momento che lo spazio dell'autonomia è empiricamente indeterminato, occorre determinarlo coercitivamente, ad opera di una autorità. Il contratto è un'idea non soltanto perché cerca di dare un modello di giustizia a qualcosa che storicamente è stato costituito prima del diritto, ma anche perché nessuna stipulazione effettiva fra individui potrebbe costruire una società civile, senza un'autorità che delimita la libertà di ciascuno. E si potrebbe concludere che il vero soggetto presupposto da Kant è quello debole ed eteronomo, nonostante il suo gran parlare di libertà e di autonomia: la libertà è conoscibile solo nella legge, e la legge, a sua volta, si rende pubblica solo come un sistema di coercizione per soggetti manipolabili - autonomi, dunque, soltanto in un altro mondo e soltanto a parole.

Se Kant venisse interpretato come un pensatore liberale, questa obiezione sarebbe decisiva, perché la libertà sarebbe ridotta a una maschera retorica della forza. Nel *Gemeinspruch*, Kant afferma che lo stato giuridico-civile si basa, oltre che sulla menzionata uguaglianza di ogni membro in quanto suddito, anche sulla sua libertà in quanto uomo e sulla sua indipendenza come cittadino. Il principio a priori della libertà si rende politicamente concreto nel rifiuto kantiano dell'*imperium paternale*, nel quale i sudditi sono trattati come minorenni e indirizzati alla

<sup>99</sup>. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis*, A 259.

<sup>100</sup>. *Ibid.*

<sup>101</sup>. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 494 (trad. it. di G. Solari, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1965, p. 142).

<sup>102</sup>. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in der Weltbürgerlicher Absicht* (1784), A 395.

felicità secondo l'opinione che se ne fa, per loro, il principe. Il principio dell'indipendenza (*sibi sufficientia*) serve per selezionare il corpo elettorale.

Kant sostiene, sulle tracce di Rousseau, che una legge può valere come mia se io ho partecipato alla sua deliberazione. Ma io posso partecipare a questa deliberazione solo a due condizioni: se non sono né donna né bambino, e se non sono un lavoratore che vende la sua prestazione d'opera per vivere <sup>103</sup>. Una tesi di questo genere è in contraddizione sia col carattere metaempirico della libertà, sia col criterio democratico enunciato da Kant stesso nella spiegazione del requisito dell'indipendenza: se una legge può essere mia solo se ho partecipato alla sua deliberazione, allora le leggi votate esclusivamente dai possidenti non saranno le leggi di bambini, donne e salariati.

Perché Kant è caduto in una contraddizione così grave? Si potrebbe rispondere che l'indipendenza cerca di dare una rappresentazione fenomenica della libertà come autonomia, in modo tale che lo stato civile non risulti composto da un sovrano col monopolio della coazione e della definizione dei limiti della libertà individuale e da una moltitudine di soggetti deboli ed eteronomi. E' possibile indicare chi, nello stato, è autonomo e dunque gode del diritto di voto, solo se la proprietà privata e la possibilità di vivere della propria proprietà - per tacere della condizione di adulto e del sesso maschile - vengono visti come prove e sintomi fenomenici dell'autonomia. Se così non fosse, anche una donna, un minore o un salariato potrebbero godere almeno di quella capacità di autodeterminazione che, nella *Critica della ragion pratica*, il resistente civile scopriva addirittura davanti al patibolo. Ma questa indeterminazione fenomenica della libertà ricondurrebbe alla legittimazione, hobbesiana, dell'arbitrio del sovrano come sola via per definire la libertà dei sudditi, e con ciò alla debolezza e all'eteronomia del soggetto nella società civile <sup>104</sup>. Kant sembra finito in un vicolo cieco: se non trova un modo per rendere empiricamente manifesta la libertà come autonomia, il suo diritto si riduce a un sistema basato sulla forza e sull'eteronomia; se rende questa libertà manifesta nell'esperienza, è condannato a compiere delle esclusioni destinate ad essere sempre e comunque arbitrarie di fronte ad una unità di misura, la libertà, non riducibile ad esperienza perché solo intelligibile.

Tuttavia, nel pensiero di Kant, esiste, intrecciata al sentiero liberale e alla sua metafisica della proprietà privata, la via democratica e cosmopolitica - via che conviene imboccare per trovare una soluzione al problema del soggetto morale.

### I confini della ragion pratica: la via cosmopolitica

La via cosmopolitica permette di cogliere l'originalità del pensiero politico di Kant anche per quanto concerne il problema del soggetto morale. Un diritto che vuole diventare cosmopolitico, sapendo di non esserlo, include sia la consapevolezza del proprio carattere limitato ed esclusivo, sia la tensione verso il superamento di questo particolarismo. E condivide coll'etica un'esigenza di universalità in un senso non materiale e metafisico, ma formale e critico.

---

<sup>103</sup>. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis*, A 246-247.

<sup>104</sup>. Questa contraddizione del *Gemeinspruch* ricorre nell'opera di Kant ogni qual volta egli cerca di introdurre nel sistema della ragion pratica degli elementi storici e naturalistici. Si consideri, solo a titolo di esempio, il § 26 della *Metafisica dei costumi*, nel quale egli afferma che il fatto che, nel matrimonio, l'uomo sia *Herr* della donna non è contrario all'uguaglianza naturale: questa signoria si basa solo sulla superiorità naturale dell'uomo rispetto alla donna, per il fine di realizzare l'interesse comune della famiglia. Ebbene, ragionare in questi termini significa non soltanto lasciare la famiglia allo stato di natura - perché nello stato civile il potere politico non è certo attribuibile in base ad una presunta superiorità "naturale" -, ma soprattutto dare spazio, nelle relazioni interumane, ad imperativi ipotetici. La donna può essere comandata per il bene della famiglia, al quale essa è finalizzata funzionalisticamente, proprio come lo sarebbe una cosa.

Un altro esempio, anche più interessante, di contaminazione naturalistica si trova sempre nella *Metafisica dei costumi*, al precedente § 25, nel quale Kant cerca di giustificare il matrimonio. Egli afferma che l'uso del corpo o di una parte del corpo di una persona è uso della persona, perché la persona è unità assoluta. Per questo il corpo non può essere ridotto a un oggetto di proprietà: l'uso del corpo di un altro a scopo di piacere riduce la persona a una cosa. Ma, dice Kant, il matrimonio sana questa reificazione perché mentre una delle due persone è acquistata dall'altra, proprio come una cosa, questa a sua volta acquista reciprocamente l'altra, ritrovando di nuovo se stessa e ristabilendo la propria personalità.

La tesi kantiana può essere interpretata in due modi diversi. Per la prima lettura, Kant giustifica il matrimonio in base alla fungibilità delle persone, per la quale la cessione del mio corpo può essere compensata dall'acquisto del corpo di un altro. Ma se le persone sono fungibili, allora sono delle cose. La reciprocità, per la quale ottengo, poniamo, un risarcimento in natura per il chilo di mele che mi era stata sottratto, mi compensa perché si tratta di cose, e non di persone. E' più difficile, di contro, usare questo criterio per sanare l'immoralità dell'uso strumentale di una persona: sarebbe come dire che, qualora io dica una bugia per perseguire un fine personale, trattano dunque strumentalmente il prossimo, mi è possibile sanare la mia immoralità accordando al destinatario della menzogna un diritto esclusivo a mentirmi.

Una seconda, più sottile interpretazione del §26 può essere questa: la reciprocità dell'acquisto fa sì che ciascuno ritrovi la propria personalità, come capacità acquisitiva. Ma una tale capacità acquisitiva è la capacità di far propria un'altra persona come una cosa, cioè di commettere un atto immorale. E, come prima, il fatto di accordarsi per trattarsi immoralmente a vicenda non sana l'immoralità.

La proposta cosmopolitica kantiana prende forma principalmente nelle opere fra il 1793 e il 1795, attraverso il *Gemeinspruch*, la *Religione* e *Zum ewigen Frieden*. Kant vede il coronamento del diritto in una repubblica federale mondiale, cioè in una federazione democratico-rappresentativa composta da stati a loro volta democratico-rappresentativi<sup>105</sup>. Questa federazione mondiale dovrebbe eliminare lo stato di guerra potenziale e permanente dell'ambito internazionale e sostituirlo, come avviene nel diritto pubblico interno, con un uso legale e controllato della coazione<sup>106</sup>: si deve uscire sia dallo *status naturae* fra gli individui umani, sia da quello fra gli stati, perché la più rigorosa determinazione e sicurezza dei limiti della libertà di ciascuno non sia alla mercé di Leviatani in lotta fra loro - senza legge perché senza pretore.

Perché il diritto deve essere cosmopolitico? E soprattutto: *per chi* il diritto deve essere cosmopolitico? Ogni stato - osserva Kant - ha la tendenza ad espandersi fino a diventare una monarchia universale, la quale, rendendo remota e incerta la legge, si smembra di nuovo, dopo una fase di disordine, in una pluralità di stati in conflitto. Al dispotismo mondiale egli contrappone il suo progetto di repubblica mondiale, federalista, democratica e rappresentativa<sup>107</sup>. Un semplice imperialismo globale non si adatta al cosmopolitismo, che richiede legalità, rappresentanza e partecipazione.

Se il soggetto del diritto fosse quello debole e eteronomo esemplificato dal lussurioso della *Critica della ragion pratica*, la causa del cosmopolitismo non sarebbe né solida, né chiara. Un potere centralizzato renderebbe remota e incerta quella minaccia della guerra che, per funzionare come deterrente efficace, deve essere vicina e certa. Lo stato di natura artificiale fra gli stati può avere un ruolo pedagogico: il *bellum omnium contra omnes* non è un pericolo speculativo remotamente pensato dai filosofi, ma qualcosa di noto ed effettuale; che è prudente affidare a un numero limitato di Leviatani, piuttosto che alla moltitudine degli individui e dei loro capricci. Per usare una metafora kantiana<sup>108</sup>, mettere la carrozza davanti ai cavalli è una scelta consigliabile - ancorché destinata a fare poca strada - quando i cavalli sono poco affidabili.

Kant, tuttavia, critica l'immobilismo della politica ispirata esclusivamente dalla prudenza e scommette sui suoi cavalli - pur essendo consapevole della loro scarsa affidabilità. Dunque, la sua repubblica federale mondiale è stata progettata per un soggetto morale che, per quanto debole, ha la possibilità di essere forte e autonomo e di pretendere che la coercizione pubblica, giuridica e formale divenga la sola coercizione possibile, in luogo delle infinite occulte coercizioni private, extragiuridiche ed informali.

Quando si sostituisce la logica del diritto a quella della mera forza, non è più possibile contrapporre un soggetto giuridico "debole" e sensibile a un soggetto morale "forte" e intelligibile: la libertà di entrambi si conosce nel confronto con la legge. Non possiamo neppure contrapporre la *libertas minor* del lussurioso alla *libertas maior* del resistente civile della seconda *Critica*: si tratta della stessa libertà, che deve essere garantita dal medesimo diritto, perché anche il diritto, non essendo mera violenza e recando in sé l'esigenza di legittimità e legittimazione, presuppone soggetti liberi - lussuriosi o martiri - e non girarrostri morali. Un diritto che lasci ai propri confini un'area nella quale giustifichi la mera forza e la coercizione privata è in contraddizione con i propri presupposti. Un diritto che non sia cosmopolitico - che sia esclusivo e parziale - semplicemente non è diritto.

Perché il diritto deve essere cosmopolitico? Perché deve superare gli stati? Per rispondere a questa domanda, occorre capire che cosa Kant vede oltre i confini dell'ordinamento giuridico statale. Se nello *status naturae*, ove al diritto manca una garanzia istituzionale, fossero socialmente evidenti e manifesti i diritti individuali e i limiti della libertà, come sostengono coloro che interpretano il diritto di resistenza come un diritto giuridico, il coronamento del diritto con istituzioni cosmopolitiche sarebbe superfluo. Fuori dallo stato ci sarebbe comunque uno spazio *sociale* per il diritto naturale e per l'etica. Se, d'altra parte, il diritto positivo si riducesse ad una convenzione imposta con la forza a soggetti deboli e quasi completamente eteronomi, l'esigenza cosmopolitica

---

<sup>105</sup>. Si veda in particolare, per la sua chiarezza, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 31/A 27 e B 182-183/A 173 (trad. it. pp. 35 e 135).

<sup>106</sup>. Sulla questione se Kant propenda per una confederazione mondiale, lasca e informale, o per una più istituzionalizzata e solida federazione mondiale, rinvio alle tesi di Giuliano Marini (*Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, "Studi kantiani", VIII, 1995, pp. 87-110; *Kant e il diritto cosmopolitico*, "Iride", IX, 17, 1996, pp. 126-140) il quale dimostra la preferenza di Kant per la soluzione forte della federazione sia con solide ragioni filologiche, sia sulla base della coerenza interna del pensiero di Kant: se è vero che i progetti della ragion pratica non devono piegarsi ad una indebita assolutizzazione dell'esperienza avuta fino ad ora, allora non si vede come sia legittimo adattarsi, in una proposta filosofica per la pace perpetua, alla scappatoia della confederazione - una scappatoia forse prudentiale, ma non molto prudente, perché la pace rimane in sostanza affidata alla buona volontà dei governanti dei singoli stati. E' inutile precisare che l'interpretazione kantiana di G. Marini è stata tenuta ampiamente presente in tutto il corso della trattazione.

<sup>107</sup>. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 31/A 27 (trad. it. p. 35).

<sup>108</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 88-69, A 82-83.

potrebbe essere liquidata come imprudente e irrealistica - perché, al massimo, essa potrebbe attuarsi solo come imperialismo, al quale sarebbe di gran lunga preferibile un equilibrio di potenza in un regime d'anarchia <sup>109</sup>.

Fra queste due opzioni Kant si apre una terza via: da una parte non si può dare giustizia fuori dal diritto reso positivo, e dunque certo e garantito; dall'altra, però, il diritto come tale può essere qualcosa di più di una convenzione ad uso di creature eteronome, se include, accanto alla coazione, la consapevolezza della libertà come proprio presupposto, nonché gli strumenti per approssimarsi al superamento della propria parzialità

Fuori dalla condizione civile e dal diritto istituzionalizzato non può darsi giustizia, perché ciascuno, non esistendo un tribunale, deve affermare il suo diritto con la forza <sup>110</sup>. Ma questo vale tanto per un soggetto debole ed eteronomo, quanto per un soggetto forte e autonomo: la libertà non è un concetto descrittivo e dunque è socialmente nulla - nelle relazioni fra soggetti - al di fuori della legge e della sua istituzione. Ma quando la libertà è nulla, sono nulli sia il diritto sia l'etica: chi invoca un presunto *jus in casu necessitatis* confonde la necessità fisica - ove non c'è libertà - coll'obbligatorietà morale, ove si suppone vi sia libertà <sup>111</sup>. Anche il soggetto autonomo deve confrontarsi col fenomenizzarsi del diritto in un ordinamento positivo: rifiutare questo confronto significherebbe appellarsi fanaticamente a una libertà mistica, fuori da ogni discussione, da ogni socialità, e dunque anche da ogni possibile universalizzazione. La libertà non si può pensare nell'isolamento, ma solo nella relazione con gli altri: non a caso, la legge morale è, appunto, una legge e non una semplice massima, connessa ad una mera illuminazione personale. Dato che la libertà come spontaneità è descrittivamente inaccessibile, nel senso che non possiamo sapere *che cosa* significhi essere liberi - ce ne possiamo figurare solo a partire dalla legge. Legge che, per essere tale, non deve essere imperscrutabilmente personale, ma deve diventare pubblica e a tutti manifesta: deve dunque garantire gli spazi della discussione e della pubblicità. La libertà, in questo senso, non è una cosa, ma una relazione che noi possiamo pensare solo nell'intersoggettività e nella pubblicità ad essa conseguente.

Perciò, il diritto positivo non può dimenticare che è stato idealmente istituito da e per creature autonome, in virtù della loro autonomia: esso, dunque, deve offrire gli strumenti per l'esercizio di quell'autonomia che presuppone - e li deve offrire sia al suo interno, sia al suo esterno. La democrazia interna e le fondamentali libertà politiche e culturali ad essa connesse servono a discutere il diritto entro la comunità politica costituita. Il cosmopolitismo serve a ridiscutere il diritto ai suoi confini: un diritto parziale ed esclusivo condannerebbe alcuni allo stato di natura e alla coercizione privata ad esso connessa, e riserverebbe ad altri il privilegio di essere coerciti soltanto legalmente. E questa condanna e questo privilegio non sarebbero giustificabili né teoreticamente, né praticamente. La necessità naturale non può giustificare nulla dal punto di vista della legge della libertà. L'obbligatorietà giuridica, d'altro canto, può valere solo per gli inclusi, e non per gli esclusi. Un diritto che non tende verso il cosmopolitismo non è diritto, ma soltanto coazione privata, convenzione e arbitrio.

Per questo Kant critica sia la giustificazione giusnaturalistica del diritto di resistenza, sia il diritto internazionale come *ius belli*, il quale, così inteso, si riduce al diritto di determinare ciò che è giusto non secondo leggi esterne universalmente valide, ma secondo massime unilaterali, per mezzo della forza <sup>112</sup>, sia il colonialismo <sup>113</sup>. La libertà non è un attributo naturale degli esseri umani, che sia evidente al di fuori della legge, della discussione e della convenzione. Perciò non possiamo ricorrere ad argomentazioni naturalistiche per sottrarci al diritto o per tenerne fuori qualcun altro.

Il diritto di resistenza, se inteso come diritto giuridico, e il diritto alla guerra in ambito internazionale, non renderebbero incerto il diritto se i confini della libertà individuale e statale fossero, naturalisticamente, simili a spartiacque, tali da non richiedere la definizione da parte di un giudice terzo rispetto alle parti in causa - così come non occorre un giudice per indirizzare una goccia d'acqua sull'uno o sull'altro versante.. Analogamente, il colonialismo sarebbe giustificabile se le ricerche empiriche dell'etnologia e dell'antropologia fossero in grado di dirci quali sono i popoli "minorenni". Ma Kant, quando è coerente con se stesso, non è John Stuart Mill: le leggi della natura non vanno confuse colle leggi della libertà. Se il soggetto morale è una funzione e una codificazione formale dell'etica e del diritto e non una dato naturalistico, ogni argomentazione naturalistica che privilegi o discrimini alcuni soggetti per sottrarli o per escluderli dalla legge è, semplicemente, una menzogna. La coazione privata arbitraria propria dello *status naturae* fra gli individui, fra individui e stati, e fra gli stati in un regime di anarchia internazionale, non può essere travestita da diritto. Per questo, il diritto deve essere cosmopolitico:

<sup>109</sup>. In un libro recente (*Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano 1995) Danilo Zolo sostiene una tesi di questo genere: si potrà avere quella diminuzione della coazione che Kant osava sperare solo per un futuro asintotico esclusivamente adottando una strategia informale ed anti-istituzionale di decentramento delle decisioni entro un ordine anarchico.

<sup>110</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 13-14.

<sup>111</sup>. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis*, A 257.

<sup>112</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 37-38.

<sup>113</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 44-47.

nessuno deve sottrarsi al diritto, e nessuno deve venirne escluso. «Tutti gli uomini che possono influire vicendevolmente l'uno sull'altro devono appartenere a una qualche costituzione civile»<sup>114</sup>.

Se il diritto è una soluzione al problema del carattere non descrittivo del concetto di libertà, esso deve contenere dei vincoli i quali facciano sì che il monopolio della coazione da parte di un potere terzo non contraddica la libertà sulla quale il diritto è costruito. Kant descrive questi vincoli nel modo più coerente in *Zum ewigen Frieden*, che è, assieme alla *Religione*, la sua opera politica più audace.

L'unico modello costituzionale che deriva dall'idea del contratto, e che può fungere da paradigma di legittimità giuridica, è la costituzione detta da Kant repubblicana: una democrazia rappresentativa con divisione dei poteri, la quale si fonda sui tre principi della libertà dei membri della società, in quanto uomini; delle dipendenza di tutti da un'unica legislazione comune, come sudditi; dell'uguaglianza di tutti, come cittadini<sup>115</sup>. Come si vede, rispetto al *Gemeinspruch*, Kant ha eliminato il criterio dell'indipendenza come requisito per la cittadinanza, sostituendolo coll'uguaglianza. L'uguaglianza, a sua volta, era in precedenza connessa alla qualifica di suddito, alla quale ora è collegata la (uguale) dipendenza di ciascuno da un'unica legislazione comune.

Questa evoluzione in senso democratico è dovuta al fatto che tutti devono partecipare alle decisioni politiche sulla pace e sulla guerra, perché nessuno più sia pedina e carne da cannone per le partite dei principi<sup>116</sup>. Ma è possibile interpretare il cambiamento kantiano anche da una prospettiva più ampia. Nel *Gemeinspruch* tutti gli uomini erano dichiarati liberi: ma questa libertà si trasformava in libertà politica di ubbidire solo alle leggi cui si è dato il proprio assenso esclusivamente per coloro che godevano del requisito *descrittivo* dell'indipendenza. Ora, invece, ogni requisito descrittivo per l'attuazione politica della libertà viene eliminato: la libertà è un'idea della ragione, ed è dunque contraddittorio materializzarla nella proprietà privata. Un diritto che volesse essere cosmopolitico e che tuttavia riservasse la libertà solo a coloro che godono di determinate proprietà descrittive sarebbe, fatalmente, esclusivo e particolaristico.

In questa prospettiva, Kant definisce ora la libertà in una maniera completamente politica e formale, depurando le tesi del *Gemeinspruch* da ogni contaminazione naturalistica: la libertà rimane la facoltà di ubbidire solo alle leggi esterne cui ho dato il mio assenso, e l'uguaglianza giuridica è quel rapporto fra cittadini secondo il quale nessuno può obbligare legittimamente l'altro a qualche cosa, senza che nello stesso tempo anch'egli si sottoponga alla legge secondo la quale egli può a sua volta essere obbligato dall'altro nello stesso modo. Anche l'uguaglianza, dunque, essendo correlata alla soggezione alla legge, è un concetto non descrittivo - tanto è vero che, afferma Kant, un essere umano e un ipotetico essere superiore sono da annoverarsi entrambi fra le creature soggette al dovere, e non c'è motivo perché quest'ultimo debba comandare e l'altro debba ubbidire<sup>117</sup>.

In questa prospettiva, si può anche spiegare perché Kant preferisca alla tradizionale classificazione delle forme di stato secondo la differenza delle persone che rivestono il potere sovrano (forma del dominio o *forma imperii*), quella secondo il modo di governare il popolo da parte del sovrano, chiunque egli sia (*forma regiminis* o forma del governo)<sup>118</sup>. La classificazione compiuta in base al primo criterio è una tripartizione in autocrazia, aristocrazia, democrazia, a seconda delle persone titolari del potere sovrano; quella compiuta in base al secondo è una bipartizione in repubblica e dispotismo.

Il criterio della *forma imperii* è un criterio materiale e personale, che implica esclusione e privilegio quando il potere sovrano è assegnato a un principe o alla nobiltà, e che non supera l'esclusione neppure quando il potere è attribuito al popolo. Infatti, una democrazia è tale secondo un criterio personale solo quando tutti, e non solo alcuni, partecipano al potere - quando, cioè, è una democrazia diretta. Ma neppure in questo caso è possibile una inclusione totale: le decisioni esecutive del popolo dovrebbero essere le decisioni di tutti; esse, tuttavia, sono prese a maggioranza, e dunque «tutti deliberano, anche se non sono tutti»<sup>119</sup>. Se interpretiamo la democrazia soltanto in termini materiali e personali, essa non distribuisce il potere a tutti: ma lo assegna alla maggioranza, escludendo la minoranza.

Il criterio della *forma regiminis* è formale e impersonale: esso permette di distinguere fra le due forme della repubblica e del dispotismo in quanto la prima comporta la rappresentanza e la divisione dei poteri, mentre la seconda comporta una esecuzione arbitraria delle leggi, perché manca la rappresentanza e la divisione dei poteri - così che coercizione pubblica e coercizione privata si confondono<sup>120</sup>. Questo criterio può essere trattato come politicamente e giuridicamente più efficace di quello personale della *forma imperii* solo col presupposto che non ci sia una metafisica dei soggetti morali. In questo caso, alla domanda «chi governa?» si danno comunque risposte

<sup>114</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 19 (trad. it. di R. Bordiga, *Per la pace perpetua*, Flettrini, Milano, 1993, p.32).

<sup>115</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 20-21.

<sup>116</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 25.

<sup>117</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 22-23.

<sup>118</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 25.

<sup>119</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 26-27.

<sup>120</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 25-26.



informi, perché non abbiamo più nessun fondamento ontologico per identificare l'autocrate, gli aristocratici o anche gli impossibili "tutti" della democrazia diretta, mentre possiamo rispondere alla domanda "come si governa?" mettendo fra parentesi il problema del soggetto. Il formalismo di Kant è, anche sul piano politico, una scelta obbligata <sup>121</sup>.

Il carattere costruito dell'ordinamento giuridico repubblicano spiega l'insistenza di Kant a favore della «libertà della penna» e della pubblicità del diritto. Se la libertà è un'idea della ragione e non un concetto descrittivo, le libertà fondamentali saranno le libertà positive, politiche e culturali, per le quali ciascuno avrà garantita giuridicamente la possibilità di discutere e costruire la propria libertà.

Se io astraggo da tutta la materia del diritto pubblico così come i giuristi abitualmente se lo immaginano (secondo i diversi rapporti, empiricamente dati, degli uomini nello stato o anche degli stati fra loro), mi rimane ancora la forma della pubblicità, di cui ogni pretesa giuridica contiene in sé la possibilità, perché senza di essa, non si darebbe giustizia (la quale può essere pensata solo come *conoscibile pubblicamente*), e quindi nessun diritto, che solo dalla giustizia è conferito <sup>122</sup>.

Se il concetto di libertà fosse descrittivo ed evidente ad ogni retto intelletto, il requisito della pubblicità - nonché tutte le procedure della democrazia e del diritto stesso - potrebbe essere liquidato come un fastidioso formalismo. Un potere privato, occulto e dispotico che si ispirasse a quel concetto agirebbe *eo ipso* giustamente: avremmo, infatti, la certezza - inevitabilmente metafisica - che gli interessati approverebbero la sua azione, qualora dotati di un sano intelletto. L'amore per gli uomini - come amore per il bene della libertà, descrittivamente inteso - e il rispetto del loro diritto diventerebbero una cosa sola, e non ci sarebbe bisogno di raccomandare a chi vuol cedere al «dolce sentimento della benevolenza» <sup>123</sup> di assicurarsi preliminarmente di non avere violato il diritto delle persone di cui si prende cura. La distinzione fra la coazione pubblica, caratteristica del diritto, e quella privata, tipica dello stato di natura, non avrebbe ragione di esistere.

Il requisito della pubblicità produce i due principi trascendentali del diritto pubblico, che riguardano allo stesso tempo il diritto e l'etica, proprio perché la libertà del soggetto debole e del soggetto forte - del lussurioso e del resistente civile - sono un'unica e medesima libertà razionalmente pensata e costruita. Il principio trascendentale negativo recita che «tutte le azioni che si riferiscono al diritto di altri uomini, la cui massima non è compatibile con la pubblicità sono ingiuste» <sup>124</sup>, quello positivo, che «tutte le massime che hanno bisogno della pubblicità per non venir meno al loro scopo concordano insieme con la politica e col diritto» <sup>125</sup>.

Principi che potrebbero sembrare, nelle loro applicazioni empiriche, un mero appello al *consensus omnium*, sono trattati da Kant come trascendentali - inerenti, quindi, non alla materia del diritto, bensì alla forma che lo rende

---

<sup>121</sup>. Non si può neppure dire che Kant sia un individualista: nel secondo articolo preliminare di *Zum ewigen Frieden* (BA 7-8) tratta ciascun singolo stato come una persona morale (*moralische Person*) e nel secondo articolo definitivo (BA 26-40) egli propone, al di sopra del contratto interindividuale, un secondo contratto intestatale per la costruzione di una federazione di popoli (*Völkerbund*) e non di un unico stato dei popoli (*Völkerstaat*). Questo, d'altra parte, non autorizza a trattarlo come un olistico: la costruzione contrattuale può essere impiegata tanto dai singoli esseri umani, assunti in questo caso come unità atomiche, quanto degli stati - perché in entrambi i casi l'unità atomica individuale o statale è assunta funzionalmente e non ontologicamente: non si vede, insomma, perché si debba uscire dalla *status naturae* interindividuale mentre si debba rimanere in quello interstatale, quando gli stati assumono la funzione che, nel contratto di ordine inferiore, assumevano gli individui. E d'altra canto, non si vede perché gli individui stipulino il contratto di ordine inferiore se, nell'ordine superiore, gli stati non sanno garantire loro nulla di quanto legittimava in contratto inferiore.

Per rendersi conto che non occorre abbracciare un individualismo ingenuo allo scopo di confutare un altrettanto ingenuo olistico politico, basta analizzare brevemente, come efficace metafora dell'olismo, l'apologo che, secondo la mitologia politica romana, Menenio Agrippa usò per convincere i plebei, impegnati in uno sciopero rivoluzionario, a riprendere il loro posto nella città. Menenio Agrippa applica al corpo sociale una metafora organicistica: la società è come un organismo, il cui buon funzionamento complessivo permette la sopravvivenza di tutte le sue parti; se uno dei suoi organi incrociasse, per così dire, le braccia, non verrebbe meno solo l'organismo, ma anche l'organo che avesse preteso di far valere il proprio interesse particolare contro quello della totalità. Questo apologo ha la singolare caratteristica di diventare falso nello stesso momento in cui sorge il bisogno di raccontarlo. Menenio Agrippa intende richiamare i plebei alle loro presunte responsabilità nei confronti del tutto, ma, nel far questo, non applica una metafora organicistica alla società, bensì una metafora sociale all'organismo. Gli organi di un organismo sono tali perché lavorano in interazione coll'organismo, e non possono entrare in sciopero in nome di loro ipotetici interessi particolari. Il fatto che i plebei siano entrati in sciopero implica che la necessità organica del tutto, se mai è esistita, sia venuta meno - tanto che Menenio Agrippa sente il bisogno di richiamare i plebei al dovere usando uno strumento di persuasione, l'apologo, che deve essere valutato dalla loro libertà e dalla loro capacità di calcolo razionale.

Fuori di metafora: possiamo vedere e trattare, a seconda del contesto teorico, un elemento come atomo a sé stante oppure come parte di un tutto organico. Ma se usiamo praticamente la metafora olistica per legittimare una collettività di fronte ai suoi elementi, il fatto stesso che sia sorta questa necessità di legittimazione, cui cerca di rispondere la teoria politica olistica, implica che l'immagine olistica non funzioni più coerentemente.

<sup>122</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 98-99, A 92-93 (trad. it. pp. 73-74).

<sup>123</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 110-111/A 103-104.

<sup>124</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 100/A 94.

<sup>125</sup>. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 110/A 103 (trad. it. pp. 73-81).

pensabile come tale. La libertà e il bene non sono caratteristiche descrittive, che possono venire viste e imposte nelle creature assunte come soggetti morali, ma idee non descrittive della ragione - che possono ricevere un senso e un valore politico solo se costruite e dibattute entro un sistema formale inclusivo e aperto a tutti, strutturato per la libertà della discussione e la sincerità e trasparenza della prassi. Ma l'effettualità di questo sistema formale, proprio perché esso è fondato su idee della ragione, non potrà mai esaurire il suo modello. Il diritto, pertanto, ha bisogno di istituzionalizzazione - perché altrimenti sarebbe nulla; ma, nello stesso tempo, richiede l'apertura alla storia, che è qualcosa di giuridicamente irriducibile <sup>126</sup>: una storia la cui progressività è da Kant sentita solo come possibilità, sulla quale siamo in grado di fare soltanto pronostici, e non come compiutezza teoreticamente e praticamente esauriente <sup>127</sup>.

### Una provvisoria conclusione: un canone per la soggettività morale

La mia interpretazione kantiana è stata fatta di scorcio, da un punto di vista laterale e forse anche marginale. E per non rischiare di ridurre le grandi idee altrui alle piccole idee mie, espongo separatamente ciò che, nella mia prospettiva, si può ricavare dall'interrogazione del pensiero kantiano, per un canone pratico della soggettività morale. Vale la pena sottolineare, preliminarmente, che la mia proposta non è e non vuole essere una proposta politica, ma solo uno strumento formale da usarsi per vagliare la coerenza di proposte filosofiche contenutistiche, etiche e giuridiche, che vogliano ridurre al minimo le assunzioni ontologiche sui loro soggetti <sup>128</sup>. Essa si basa sulla premessa che il soggetto giuridico possa essere assimilato ad una manifestazione o fenomenizzazione del soggetto morale: il soggetto morale è colui di cui si predica la libertà, mentre il soggetto giuridico può essere tale solo se si presuppone la sua libertà, come condizione di possibilità dell'applicazione ad esso di leggi pubbliche coattive.

Un'etica e un diritto che non vogliano dipendere da asserzioni metafisiche sul soggetto morale, ma costruirsi sulla libertà, in un senso postulatorio e non descrittivo, devono essere cosmopolitiche, nel senso che devono aspirare alla massima inclusività. Il bene, in questa prospettiva, non è costruito per e su un soggetto determinato una volta per tutte - in modo tale da rovesciarsi, senza possibilità di argomentazione, in arbitrio e violenza per gli alieni. Esso è costruito per un mondo ed entro il progetto di un universo possibile, del quale chi si pensa come soggetto morale si sente responsabile. Negare la soggettività morale a una creatura significa negarle la possibilità, ora e in futuro, di partecipare responsabilmente a questo progetto e di discutere dalla sua inclusione e della sua esclusione.

Una simile impostazione è condannata al gravame di una fondamentale indeterminatezza del soggetto morale. Questa debolezza però può essere vista come una forza, perché implica e richiede una apertura progressiva alla storia e alle differenze: mentre le etiche metafisiche devono negare, assieme con la storia, il senso morale dell'esistenza dell'alieno - dal punto di vista del quale esse si risolvono, trasimacheamente, in utile del più forte, una morale fondata sul primato della ragion pratica comprende la possibilità che si dia un soggetto morale alieno - perché tutti i soggetti morali, essendo soggetti liberi, devono essere pensati come alieni l'uno rispetto all'altro per la loro felicità. Non si darebbe universalità dell'imperativo se, con una contaminazione empirica, essa si confondesse con la mutevolissima generalità delle creature assunte, qui ed ora, come soggetti morali. Solo una prospettiva genuinamente pratica e non teoretica sulla morale produce la possibilità dell'altro, come altro soggetto morale. Se mi è data o comunque nota la sostanza di ogni cosa, non devo far altro che incastonare ogni pezzo, minerale, animale o vegetale, nella gerarchia dell'essere. Ma se adotto la prospettiva di

<sup>126</sup>. Per questo motivo Kant è nello stesso tempo contrario al diritto di resistenza come diritto giuridico e favorevole alla rivoluzione francese - tanto che le armi di coloro che hanno in vista il diritto del loro popolo sono da lui chiamate divine, proprio come le armi forgiate da Vulcano per Enea, destinate alla vittoria contro le armi meramente umane di Turno re dei Rutoli. (I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 147). Il diritto è essenziale, ma la storia è una ulteriorità che non può essere ridotta ad istituzione, e della quale il diritto deve ricordarsi, mettendo a disposizione di tutti quelle libertà *positive*, politiche e intellettuali, che rendano possibile dall'interno la sua discussione e il suo allargamento.

Le ragioni possibili dell'ulteriorità non sono riducibili alle ragioni dell'intersoggettività umana, che, anche quando vuol essere universalistica, rimane fatalmente culturale e dunque parziale. Per questo, non esiste, nel sistema di Kant, nessuna garanzia giuridica che le armi del rivoluzionario o del resistente civile siano divine - anche quando egli crede di ubbidire a Dio. Nessuno, dunque, nella storia, può impossessarsi di Dio, della provvidenza o di una qualunque altra presunta necessità olistica, e tutti sono vincolati - sia che scelgano l'ubbidienza, sia che scelgano la resistenza, che rimane moralmente legittima e anzi doverosa - alla tragicità del diritto e dei suoi confini arbitrari.

<sup>127</sup>. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 147-151. Sul tema della storia in Kant, come "orizzonte di progettazione che sia apre sul futuro" vedi A. Loretoni, *Pace e progresso in Kant*, Esi, Napoli 1996, p. 65.

<sup>128</sup>. Fornisco soltanto in nota, a mero titolo di esempio, alcune applicazioni dei criteri del mio canone. Ho scelto di procedere così per mostrare nella maniera più chiara che esso vuole essere in primo uno strumento critico, e non un espediente per argomentare a favore del riconoscimento dei diritti di una qualche categoria di creature che mi spiace meno di altre.

una libertà teoreticamente indescrivibile, devo sempre sospettare che questa libertà che applico a me stesso chiedendomi “che cosa devo fare?” possa applicarsi anche alla creatura che mi sta davanti - che so di vedere inevitabilmente di scorcio, dai limiti del mio punto di vista.

L'esigenza cosmopolitica comporta il dovere di prendere in considerazione tutte le rivendicazioni di inclusione, con una inversione dell'onere della prova, nel senso che deve toccare a chi vuole escludere qualcuno dimostrare perché di questa creatura non è possibile predicare la libertà, e perché essa deve venir confinata nel regno delle cose <sup>129</sup>.

Dal momento che la qualifica di soggetto morale, essendo connessa alla libertà, è una attribuzione di carattere postulatorio e non descrittivo, in essa non si dà grado e non si dà genere: o si è soggetti morali, o non lo si è. E' intrinsecamente contraddittorio trattare qualcuno come soggetto morale per alcuni rispetti, per esempio per attribuirgli dei doveri o sottoporlo a sanzioni, ed escluderlo da altri, per esempio tramite la negazione di diritti che si accordano ai soggetti morali *pleno iure* <sup>130</sup>.

Un corollario ulteriore di un'etica antimetafisica fondata sul primato della ragion pratica, è un radicale antipaternalismo: non soltanto non è possibile dare una immagine metafisica univoca della felicità, come realizzazione piena del soggetto morale, ma non è neppure possibile rendere la libertà in modo descrittivo. Siamo abituati ad associare il paternalismo ai regimi politici autoritari: ma può darsi anche un paternalismo liberale - come quello di John Stuart Mill - il quale dipende, appunto, da una visione descrittiva della libertà <sup>131</sup>, suscettibile di essere contaminata con qualsivoglia particolare valore culturalmente relativo.

Il cosmopolitismo e l'antipaternalismo radicale di una morale basata sul primato della ragion pratica comportano l'esigenza della pubblicità effettiva nelle procedure, nelle azioni, nelle decisioni e nelle argomentazioni: non possiamo decidere per gli altri. Non lo possiamo fare teoreticamente, perché non abbiamo più una metafisica che ci descriva, una volta per tutte quale sia il bene sostantivo dei soggetti morali. E perciò non lo possiamo fare praticamente, perché la libertà di qualcun altro, se è intesa in un senso non contenutistico, non può essere surrogata: è fondamentale che partecipi e decida l'interessato in prima persona, e non un altro al suo posto in base ad una qualche descrizione di quello che, secondo lui, sono i contenuti della libertà. Gli universalismi che si basano su una concezione descrittiva della libertà sono falsi universalismi o assimilazionismi.

---

<sup>129</sup>. Per una applicazione di questo principio al problema dell'aborto si veda il paragrafo 2 del VI capitolo, nota 21. L'inversione dell'onere della prova in merito alla soggettività morale fa sì che gli unici argomenti a favore della liceità giuridica dell'aborto degni di attenzione, perché non arbitrariamente discriminatori, siano quelli che riconoscono la *possibilità* che il feto, fin dal momento del concepimento, sia soggetto giuridico e morale. Merita, in questa prospettiva, di essere ricordato l'articolo di J.J. Thomson, *A Defense of Abortion*, "Philosophy & Public Affairs", 1/1, 1971, pp. 47-66, che contiene questo celebre esempio: « But now let me ask you to imagine this. You wake up in the morning and find yourself back to back in bed with an unconscious violinist. A famous unconscious violinist. He has been found to have a fatal kidney ailment, and the Society of Music Lovers has canvassed all the available records and found that you alone have the right blood type to help. They have therefore kidnapped you, and last night the violinist's circulatory system was plugged into yours, so that your kidneys can be used to extract poisons from his blood as well as your own. The director of the hospital now tells you, "Look, we're sorry the Society of Music Lovers did this to you --we would never have permitted it if we had known. But still, they did it, and the violinist now is plugged into you. To unplug you would be to kill him. But never mind, it's only for nine months. By then he will have recovered from his ailment, and can safely be unplugged from you." Is it morally incumbent on you to accede to this situation? No doubt it would very nice of you if you did, a great kindness. But do you have to accede to it? What if it were not nine months, but nine years? Or longer still? What if the director of the hospital says, "Tough luck, I agree, but you've now got to stay in bed, with the violinist plugged into you, for the rest of your life. Because remember this. All persons have a right to life, and violinists are persons. Granted you have a right to decide what happens in and to your body, but a person's right to life outweighs your right to decide what happens in and to your body. So you cannot ever be unplugged from him." I imagine you would regard this as outrageous.»

<sup>130</sup>. Una applicazione giuridica di questo principio può essere la tesi di L. Ferrajoli (*La sovranità nel mondo moderno*, Anabasi, Milano 1995, pp. 36 e 54), il quale osserva che «negli ordinamenti interni degli stati liberaldemocratici i vecchi diritti naturali vengono consacrati e positivizzati dalle costituzioni come 'universalisti', e dunque come base dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani. E tuttavia, poiché il loro 'universo' giuridico-positivo coincide con quello dell'ordinamento intorno dello Stato, i diritti dell'uomo finiscono di fatto per appiattirsi sui diritti del cittadino. E' in questo modo che la cittadinanza, se all'interno è alla base dell'uguaglianza, all'esterno opera come privilegio e fonte di discriminazione.» «...oggi, dopo che è stata l'Europa ad invadere per secoli il resto del mondo, non possiamo [...] trasformare i diritti dell'uomo in diritti dei soli cittadini, senza rinnegare l'universalismo dei principi su cui si fonda la credibilità delle nostre democrazie.» In numerosi ordinamenti, agli immigrati stranieri vengono imposti dei doveri - mettersi in regola e pagare le tasse - cui non corrispondono i diritti di cui godono i cittadini. In particolare, al dovere di pagare le tasse non corrisponde il diritto di voto, sebbene la storia del costituzionalismo occidentale si glori di un principio come *no taxation without representation* - un principio che fu alla base di una rivoluzione in un paese di immigrati - e sebbene una gran parte della tradizione costituzionale nasca dal rovesciamento, in nome dei diritti dell'uomo, di regimi fondati sull'istituzionalizzazione del privilegio - regimi nel quale era coerente che solo alcuni fossero soggetti giuridici e morali *pleno iure*, e altri no. Se agli immigrati stranieri vengono conferiti doveri più gravosi di quelli dei cittadini, e diritti civili e politici minori, diventa difficile negare che essi siano trattati come "semisoggetti": soggetti quando si tratta di attribuire loro dei doveri, e oggetti quando si tratta di riconoscere loro il diritto di partecipare alle decisioni politiche col voto.

<sup>131</sup>. Per una simile prospettiva, v. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.

Il principio della pubblicità comporta il primato delle libertà politiche e intellettuali e di tutto ciò che le rende accessibili: se la libertà è un concetto pratico e non teoretico, una costruzione e non un dato di fatto oppure un campo recintato una volta per tutte, deve sempre essere possibile discutere delle proprie libertà. E dovrebbe essere possibile venir sottratti alla coercizione privata e informale, nella quale qualcuno, il cui potere su di me io non ho potuto discutere, tenta di manipolarmi per i suoi scopi e in nome della sua propria idea di libertà.

Con simili premesse, la pubblicità diventa, kantianamente, il punto di contatto fra l'etica e il diritto. Ma questa pubblicità si realizza e può realizzarsi soltanto nella storia, per mezzo di una lingua e di una cultura. Mentre è possibile pensare al soggetto morale come soggetto morale irrepresentabile e alieno, quando questo soggetto si incarna in un soggetto giuridico, esso sarà un soggetto morale familiare e rappresentabile, e perciò limitato in relazione a una particolare cultura o un particolare linguaggio. Il soggetto giuridico è infatti un soggetto morale con il quale è possibile entrare in una relazione coercitiva pubblica. Possiamo, è vero, contestare la centralità del nostro linguaggio, l'efficacia della rappresentatività che si produce con le procedure della democrazia o perfino l'insufficienza della democrazia, perché le sue procedure sono confinate entro i limiti ristretti e rappresentativi della politica. Ma anche queste contestazioni avvengono, inevitabilmente, entro un linguaggio e una cultura.

Per questo motivo, nel regno dei vivi, l'esigenza della pubblicità, pur essendo condivisa dall'etica e dal diritto, porta con sé la condanna a narrare racconti fenici o storie discriminatorie nei contenuti o nel linguaggio, che possono essere superate solo in un ideale mondo dei morti, dove nessuno è padrone della virtù e la scelta della propria immagine è volontaria ed evidente. Ma il cosmopolitismo rimane un canone autocritico del diritto, cui il diritto, che vuole e deve esprimersi in linguaggi e istituzioni, può soltanto approssimarsi. Noi abbiamo il dovere di trattare come soggetti giuridici e morali tutti coloro con i quali è possibile entrare in una relazione coercitiva. Ma che fare con coloro che non parlano il nostro linguaggio?

E' legittimo porsi questa domanda, perché non soltanto l'etica, ma anche il diritto hanno in sé esigenze di giustizia che vanno oltre la relatività delle lingue e delle culture umane. E se mettiamo insieme universalismo e cosmopolitismo possiamo fornire, come parziale risposta, un dovere che potremmo chiamare dovere di confine, fra etica e diritto, fra natura e città: il dovere di dare la parola - con la consapevolezza che la responsabilità per chi non può o non vuole argomentare le proprie decisioni entro il nostro *medium* comunicativo porta con sé la menzogna, sia che ci si appelli a Dio per argomentare le proprie scelte, sia che si narrino storie fenicie agli infanti che pur vorremmo educare.

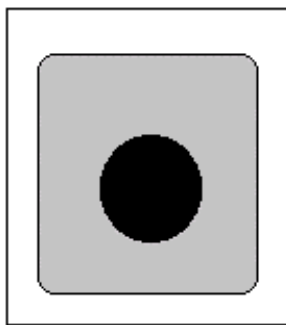
## Parte seconda

### Termini di confronto

Il canone che ho proposto è un canone critico, il cui scopo è ridurre al minimo, nelle norme morali e giuridiche, le asserzioni ontologiche sulla soggettività, perché in contraddizione colla libertà che è attribuito essenziale del soggetto morale. Se non disponiamo di una metafisica del soggetto, che fissi i confini fra ciò che è soggetto e ciò che non lo è, le asserzioni ontologiche, sebbene inevitabili, sono arbitrarie e discriminatorie: la libertà comprende e implica la possibilità di essere diversi da quello che si è e si è stati - ma i confini dell'ambito dei soggetti liberi vengono tracciati in base all'essere come lo abbiamo pensato fino ad ora, e non in base alla libertà. Ma anche un diritto che riconosca il presupposto della libertà dei suoi soggetti deve manifestarsi in forme linguistiche, e dunque circoscritte, e in contesti che passano per condivisi - mentre nulla ci garantisce che lo spazio delle libertà sia identico a quello del linguaggio e che i contesti siano condivisi da tutti allo stesso modo.

Il canone contiene criteri meramente pratico-formali, perché fondati sul presupposto che il soggetto morale non sia ontologicamente determinabile come tale senza cadere in una incoerenza. La prospettiva pratica implica che il soggetto morale sia sempre radicalmente altro e trascendente rispetto a ciò che noi sappiamo e diciamo di lui; che esso sia, metaforicamente, un "invisibile", irriducibile a teoria. E che, per converso, ciò che vediamo o teorizziamo non abbia un significato morale evidente ed univoco.

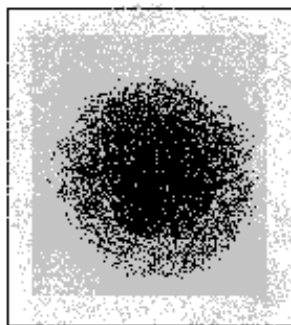
Si potrebbe obiettare che la giustizia degli invisibili e le sua indeterminatezza abbiano il loro domicilio solo in una prospettiva di tipo kantiano e siano un sottoprodotto del formalismo etico e della frattura fra ciò che vale per la teoria e ciò che vale per la pratica. I confini sarebbero semplici e ovvi se si assumesse la realtà effettuale com'è e si tentasse di farsene una ragione. In tal caso si darebbe una gerarchia dei soggetti secondo una mappa che potrebbe essere simile a questa:



Nella figura il cerchio nero rappresenta l'ambito di ciò che è a pieno titolo soggetto giuridico e morale, del quale si può predicare libertà, responsabilità e dignità assiologica. La zona grigia rappresenta lo spazio di ciò che non è pienamente soggetto morale e giuridico, ma ha in qualche modo una rilevanza etica, o perché è oggetto di cura e interesse morale, o perché condivide alcuni caratteri dei soggetti morali e giuridici *pleno iure*, ma solo in maniera parziale. La zona bianca è il mondo della natura o del moralmente irrilevante, sia come soggetto, sia come oggetto, il mondo, cioè, delle mere cose, il cui senso, in una prospettiva pratica, può essere soltanto strumentale. I confini fra l'una e l'altra zona sono netti e determinati, perché esiste un criterio chiaro di delimitazione - una gerarchia ontologica, ad esempio, oppure l'assunzione delle preferenze e delle opinioni in merito ai soggetti condivise in una data società o in un dato momento storico. L'ambito di ciò che è a pieno titolo soggetto giuridico e morale può tollerare gerarchie e confini al suo interno, per esempio in base alla differenza di genere, alla cultura, alla razza, al gruppo sociale o alla casta, perché può legittimarli sul piano ontologico.

Il canone pratico della soggettività morale, di contro, ci dà una rappresentazione dell'ambito dei soggetti molto più problematica, che potrebbe essere questa:

Non siamo in grado di fornire un'immagine descrittiva evidente della libertà. Pertanto, se vogliamo



considerare l'universo da una prospettiva pratica, secondo il postulato della libertà, che ne è condizione, tutto l'ambito del vivente - intelligenze di qualunque tipo, esseri umani, animali, natura, - deve essere visto come una zona grigia, ove è possibile, in senso assoluto, che vi sia soggettività morale, anche qualora il nostro pensiero, la nostra esperienza e il nostro linguaggio non riescano a concepirla. Questa possibilità è un'ipotesi che la prospettiva pratica deve tener presente, perché una giustificazione di tipo universalistico non può permettersi di compiere discriminazioni e di proporre gerarchie senza trasformarsi, per ciò stesso, in violenza ed arbitrio. La zona nera è quella ove, per un linguaggio particolare, è possibile rendere manifesta la soggettività morale in soggettività giuridica, perché si è in grado sia di instaurare relazioni coercitive, sia di applicare il principio per il quale nessuno può essere costretto da una legge alla quale non sia stato in condizione di dare il proprio consenso.

La mappa precedente tollerava la compresenza di soggettività morali plurali e delimitabili su base ontologica. Questa mappa presuppone una sola soggettività morale, perché la soggettività morale è pensabile e costruibile esclusivamente in base al postulato della libertà, che è unitario e non descrittivo. Agli occhi di questo postulato, che è condizione del punto di vista morale, tutto l'universo appare come una zona grigia, eticamente problematica. La zona nera della soggettività giuridica non è, entro la zona grigia, meno problematica; lo è forse di più, perché si basa sulla pretesa di rendere pubblica e intersoggettiva, rispetto a un linguaggio e ad una cultura particolare, qualcosa che si basa su un postulato teoreticamente non rappresentabile. I confini fra le zone non sono netti, come nel quadro precedente, ma storicamente e teoreticamente indeterminati e incerti: la prospettiva morale, ricordandoci la possibilità della libertà altrui, ci induce a mettere in discussione le classificazioni compiute in base al nostro diritto, alla nostra cultura e al nostro linguaggio. Ci induce, inoltre, a riconoscere che la responsabilità più pesante e meno giustificabile è quella di chi parla a nome di altri - cioè di coloro che non rientrano nello spazio di pubblicità e di intersoggettività realizzato, in via provvisoria, formalistica, relativa e parziale, da un diritto democraticamente inteso. Eppure questa responsabilità ci permette di attribuire un colore etico alla zona grigia delle creature che non si adeguano alla nostra lingua, perché una prospettiva universalistica implica che chi agisce sia responsabile nei confronti di tutti i soggetti possibili e non soltanto dei pochissimi con i quali riesce a parlare.

La prima mappa offre un mondo etico domestico, chiaro e ben delimitato, nel quale è possibile classificare ordinatamente l'esistente. La seconda rappresenta un mondo etico enigmatico e indefinito: l'adesione a questa prospettiva porta con sé la consapevolezza che la prassi non può mai essere innocente. Sia sul piano etico, sia, in modo diverso, sul piano giuridico, siamo condannati a parlare in nome di creature il cui potenziale di libertà trascende le nostre parole e le nostre discussioni.

Stando così le cose, ci si potrebbe chiedere che senso abbia battere la via scomoda e incerta che riparte da Kant, quando è possibile seguire la strada facile e sicura della radicazione dell'etica e del diritto nell'ontologia, nella sociologia e nella storia. Il particolarismo morale, oggi riproposto dal comunitarismo americano e dalle correnti ermeneutiche europee, nonché dal multiculturalismo<sup>132</sup> e dalle teorie della differenza di genere<sup>133</sup>, sembra riconoscere le differenze fra i soggetti e fra le morali in modo semplice e non drammatico, senza tormentarsi coll'enigma dell'invisibilità del soggetto morale. A questa obiezione si potrebbe replicare che la consapevolezza della propria mancanza di innocenza è un punto di forza per una morale che voglia essere critica e non fanatica o compiacentemente particolaristica. Ma si può dare anche una risposta più articolata e meno edificante, controllando se le teorie morali che si ispirano a solide mappe ontologiche siano davvero, per tutti, così comode e così sicure - o non siano dimore confortevoli solo per chi ha la fortuna di rientrare nelle classificazioni ontologiche da esse previste e di trovarsi a suo agio colla morale che, di volta in volta, si addice, a detta di qualcuno, alla categoria nella quale viene posto o gli capita di ritrovarsi.

A tale compito è dedicata la seconda parte di questo libro, che prenderà in considerazione alcuni termini di confronto antichi e contemporanei, allo scopo di capire se il problema del soggetto morale possa fungere da chiave critica per prospettive differenti da quelle universalistiche e formali.

<sup>132</sup>. Su questo tema rinvio a M.C. Pievatolo, *Soggetti di diritto o animali culturali? Charles Taylor e il problema del multiculturalismo*, "Il Politico", LIX/1, 1994, pp. 137-159.

<sup>133</sup>. Con la parola "genere" - traduzione dell'inglese *gender* - non si intende il sesso biologico, bensì il modo in cui questo viene elaborato e riconosciuto socialmente, storicamente e culturalmente. Gli studi sul genere rappresentano, soprattutto nel mondo anglosassone, una seconda stagione del femminismo. Chi aderisce a questa impostazione sostiene che rivendicare l'uguaglianza è insufficiente e fuorviante: occorre, piuttosto, reclamare una specificazione dei diritti (sessuazione) in base al genere. La sessuazione dei diritti viene motivata in base alla tesi storico-filosofica secondo la quale la razionalità occidentale si è costruita su un soggetto monologico neutro e universale; ma dietro questo soggetto si cela l'identità maschile, che ha condannato la femminilità al mondo del privato, della natura e della reificazione. In una simile prospettiva, chiedere l'uguaglianza significherebbe, per le donne, negare la propria specificità e venir assimilate agli uomini. Occorre, perciò, rompere la razionalità del soggetto monologico e autonomo, e mostrare che esiste anche una soggettività femminile, la quale deve prendere coscienza di sé. Questa soggettività si costruisce, per esempio, attorno alla potenza femminile di generare, intesa come potenzialità naturale, che ora è possibile interpretare come potere, cioè come capacità consapevolmente scelta. Una simile capacità rappresenta la cifra di una soggettività dialogica che si crea e si sviluppa non nella reificazione dell'altro, ma nella relazione con esso (vedi a questo proposito AA.VV., *Il femminile fra potenza e potere*, Arlem, Roma 1995, pp. 5-6).

Chi sostiene una concezione prescrittiva della libertà e dell'uguaglianza le vede come funzioni del discorso morale e giuridico - funzioni che in se stesse non sono affatto in grado di catturare una realtà storica e variegata -. Il pensiero della differenza, di contro, sembra in grado di offrire una base descrittiva per costruire i soggetti morali. Su questo orizzonte si spiega il grande successo che hanno ottenuto le ricerche psicologiche di Carol Gilligan, la quale ha sfidato il paradigma unitario di Kohlberg per mostrare che le donne, quando parlano di morale, lo fanno "in a different voice" (C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1982. Vedi anche Id., *In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and Morality*, "Harvard Educational Review", 47/4, 1977, pp. 481-517). L'etica della cura, con i suoi caratteri di contestualità, relazionalità, concretezza e narratività ha la sua giustificazione ultima sul piano descrittivo, come l'etica propria delle donne - in contrapposizione all'universalismo, al formalismo e all'astrattezza dell'etica della giustizia, di appannaggio maschile. E il fatto stesso che si diano due soggetti morali diversi, con differenti modalità etiche, sta a fondamento di una impostazione pluralistica della morale e dei diritti. Vale la pena ricordare la critica alla Gilligan compiuta da Susan Moller Okin (Id. *Thinking like a Woman*, in D.L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, Yale UP, New Haven 1990, pp. 145-159): in primo luogo, connettere una differente modalità morale ad una determinazione di genere è una operazione ambigua, anche perché questa differenziazione è stata usata da una veneranda tradizione di pensiero - che arriva fino a Hegel - per escludere le donne dal mondo politico. In secondo luogo, la Gilligan non indaga affatto sulle eventuali ragioni storiche e sociali di questa differenza. In terzo luogo, la Gilligan non solo esamina pochi casi, quasi tutti connessi al dilemma morale dell'aborto, ma sembra intendere i diritti, associati all'etica della giustizia - la presunta modalità etica maschile contrapposta all'etica della cura - solo come diritti.

Più analiticamente: a disposizione di chi si interroga sullo statuto della differenza sessuale ci sono almeno tre risposte possibili, ciascuno delle quali comporta delle conseguenze teoriche e pratiche di cui occorre tener conto:

- a) la differenza sessuale è un dato biologicamente o metafisicamente originario e immodificabile;
- b) la differenza sessuale è frutto di una elaborazione culturale e sociale; è dunque storica e soggetta alla critica e al cambiamento;
- c) la differenza sessuale è la modalità originaria dell'identità umana, e va distinta dalla differenza di genere, come sua manifestazione storica, variabile e criticabile.

Chi vuole trattare la differenza sessuale come un dato originario ha due oneri. Sul piano teorico, deve dimostrare come è possibile distinguere, in uomini e donne che vivono e si interpretano in termini storici e culturali, ciò che è storicamente contingente da ciò che è invece originario. Sul piano pratico, deve confrontarsi con un gran numero di teorie e di pratiche sessiste che si giustificano se stesse appellandosi, appunto, ad una differenza sessuale concepita come originaria e immodificabile.

Chi vede la differenza sessuale come una elaborazione storica e culturale, piuttosto che come un fondamento biologico o metafisico, può adottare il genere come un utile tipo ideale per la ricerca storica, ma non può eticizzare e giuridicizzare la differenza di genere, perché rischierebbe di assumere come necessari caratteri storicamente contingenti.

Infine, chi tratta la differenza sessuale come una modalità originaria dell'identità umana, ma la distingue dalla differenza di genere, che è storica e contingente, si trova di fronte a un dilemma teorico - il quale espone questa tesi ad una estrema indeterminazione pratica. Delle due l'una: o la differenza sessuale ha dei caratteri propri, distinti dalla sua storicizzazione, e allora si ricade nella biologia e nella metafisica; oppure si ammette che essa esiste solo in quanto si storicizza, e allora non si dà una vera e propria differenza sessuale prima della sua elaborazione culturale.

## Sezione prima

### La pluralità dei soggetti morali nel mondo greco

### III

#### Il problema del soggetto in un universo morale esclusivo

##### La delimitazione del soggetto morale nel mondo greco

Le teorie morali contemporanee, quando non riabilitano esplicitamente antiche impostazioni metafisiche, sono spesso diffidenti nei confronti dell'ontologia: i valori sono diventati - o sono sempre stati - così variopinti e controversi, che sembra difficile poterli fondare su constatazioni di fatto, connesse alla storia, al costume, allo stato o a qualunque altra realtà dell'idea etica. Il dover essere non può logicamente essere argomentato in base a constatazioni derivanti dall'essere. La cosiddetta legge di Hume insegna che una inferenza di questo genere è o superflua, o contraddittoria. Se ciò a cui vogliamo attribuire doverosità sussiste di fatto e in modo necessario, allora il dover essere è superfluo. Ma il fatto stesso che occorra un dovere implica che ciò che è possa avvenire o secondo il dovere, o in modo contrario ad esso; ed è contraddittorio, allora, fondare la doverosità del dovere proprio su una esistenza riconosciuta implicitamente come contingente e bisognosa di orientamento morale.

Questo divieto di passare dall'essere al dover essere sembra venir ulteriormente corroborato dalla debolezza delle ragioni dell'ontologia: se non siamo più in grado di fornire una antropologia morale metafisica, cioè un modello unitario di persona dotato di verità e validità, non occorre neppure ricorrere allo smascheramento, tradizionalmente attribuito a Hume <sup>1</sup>, dell'equivoco naturalistico per rigettare ogni tentativo di fondare l'assiologia sull'ontologia, ossia i valori sui fatti.

Tuttavia, è possibile porre almeno una questione elementare al di sopra della grande divisione fra ontologia e assiologia: quale genere di ente, nell'ambito dell'essere, può venire sottoposto al dover essere? <sup>2</sup> A quale soggetto si indirizzano i doveri e i diritti e, più in generale, il bene e il male?

Lo statuto di questo problema è meno semplice di quanto si possa pensare. Se lo interpretiamo come un dubbio esclusivamente ontologico, allora ci troviamo di fronte al compito di esibire teoreticamente un complesso di caratteristiche necessarie e sufficienti a identificare una creatura come un soggetto morale. Ma è possibile separare rigorosamente tali criteri teoretici di identificazione dalla propria concezione del bene? Per esempio, il novero dei soggetti morali di Kant sarà per forza di cose molto più ristretto di quello di un utilitarista

---

<sup>1</sup>. Che poi Hume, col suo celebre divieto di derivazione dell'*ought* dall'*is* (D. Hume, *Treatise on Human Nature*, III, 1, 2), volesse semplicemente confutare la tesi del razionalismo etico, secondo le quali è possibile derivare imperativi morali dalle verità di ragione e dalle verità di fatto, è questione che qui non interessa. Vedi a questo proposito, per esempio, M.A. Martin, *Misunderstanding and Understanding Hume's Moral Philosophy*, "Interpretation", 19, 1991-92, 2, pp. 169-183.

<sup>2</sup>. Tale questione, proposta da Fichte a Kant, è stata riproposta da alcuni critici della *Diskursethik* di Habermas e Apel. In particolare, è stata rimproverata all'etica del discorso una incapacità strutturale di indicare le sue condizioni di applicazione, ritenute come rinvenibili soltanto nella concretezza della prassi sociale: questa carenza avrebbe come conseguenza, ad esempio, che una SS in un Lager potrebbe senza difficoltà aderire all'imperativo categorico perché nella sua forma di vita si presuppone semplicemente che gli ebrei non siano dei soggetti morali (V. Rossvaer, *Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen*, p. 200, in AAVV, *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, hrsg. v. D. Böhler, T. Nordenstam, G. Skirbekk, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986; nonché T. Rentsch, *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 24-25.

Habermas, dal canto suo (vedi per esempio *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik zu?*, "Revue Internationale de Philosophie", 166/3, 1988, pp. 320-340) sembra convinto che la sua etica si incarni nella prassi comunicativa quotidiana, come procedura intrinseca al discorso pubblico intersoggettivo. Se è così, però, ne segue una assottigliamento della attuale e concreta comunità dei parlanti - escludendo tutti coloro cui non viene, in numerosi sensi, data la parola. Per Kant, di contro, l'esperimento di pensiero della universalizzazione non solo può surrogare un plebiscito democratico (W. Kersting, *Politics, freedom and order: Kant's political philosophy*, in P. Guyer (ed.), *A Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge U.P., 1992, pp. 342-364), ma soprattutto è la democrazia stessa - almeno per il Kant può audace - ad essere legittimata da quell'esperimento di pensiero, e non viceversa.



come Peter Singer: se il bene si riduce al piacere, allora un soggetto morale è tale se è dotato della sola facoltà di provare piacere; se invece è fondamentalmente una volontà buona, allora il soggetto morale deve essere dotato almeno di volontà, libertà, consapevolezza. Possiamo anche vedere il problema dell'identificazione del soggetto morale come una questione immediatamente assiologica: criteri di identificazione teoreticamente scorretti sono assiologicamente ingiusti, in quanto immotivatamente discriminatori.

Come fece notare Fichte, il problema dell'identificazione del soggetto morale si pone chiaramente in Kant – tanto che si potrebbe avere la tentazione di ridurlo ad un'aporia caratteristica del formalismo della ragion pratica kantiana. Ma questa difficoltà non è affatto un sottoprodotto di una ragion pratica formalistica e rigidamente distinta dalla ragion teoretica, bensì può proporsi anche in etiche pluralistiche ed eudemonistiche: è possibile mostrare che essa si presenta perfino nel mondo greco, che ho scelto di assumere come termine di confronto.

La mia scelta, che può apparire quasi obbligata per chi è abituato a rintracciare le origini antiche dei propri interrogativi moderni, è dovuta - in questo caso - a una caratteristica fondamentale dell'etica greca, e cioè al fatto che, al suo interno, la delimitazione del soggetto morale è un aspetto evidente e ovvio<sup>3</sup>. Nel mondo greco esistono procedure di discriminazione e di esclusione, all'interno dello stesso genere umano, in virtù delle quali è possibile riservare soltanto ad alcuni la qualifica di soggetto morale a pieno titolo. Dall'esclusione, però, non segue una semplificazione dell'universo morale per quanto riguarda i tipi di soggetti che lo popolano; piuttosto, l'universo morale diventa più complesso, perché esso contempla una molteplicità stratificata di protagonisti differenti e sottoposti a regole diverse. Basti pensare alle polarità rappresentate da dei e uomini, da *agathoi* e *kakoi*, da uomini e donne, da liberi e schiavi, da cittadini e non cittadini, da greci e barbari.

In tale prospettiva la mia questione iniziale è eccentrica perché usa un vocabolario formalistico e universalistico applicandolo a un mondo ove la distinzione e l'esclusione sono un fatto scontato. Tuttavia ha un valore perché si rivolge a una cultura ove la pluralità dei soggetti morali nella loro molteplicità e differenza di condizione era una esperienza quotidiana. E se risultasse possibile porre significativamente il problema dell'identificazione del soggetto morale anche nell'universo greco, si proverebbe che tale problema è qualcosa di più di un vizio del formalismo etico.

Per chiarire che cosa si intenda per delimitazione del soggetto morale possiamo ricordare come essa veniva articolata nel mondo descritto dai poemi omerici, che erano il tradizionale modello educativo di tutti i greci<sup>4</sup>. Come è caratteristico del mondo arcaico, i valori fondamentali della società omerica erano predeterminati, così come il ruolo di ciascuno ed i privilegi e doveri che ne conseguivano. Ma l'aspetto più rilevante per il mio problema è che i principali termini valutativi del vocabolario omerico, *agathos*, *kakos* e *arete* non possono essere tradotti letteralmente con “buono”, “cattivo” e “eccellenza” o “virtù”<sup>5</sup>. I nostri termini presuppongono un ambito di applicazione assai più ampio e socialmente indefinito; invece Omero quando parla di *agathoi* intende una figura sociale specifica: *agathos* è il proprietario terriero, capo di un *oikos*, di una casata, che è in grado di proteggere la comunità con le armi e soprattutto di difendere competitivamente il proprio onore dinanzi agli occhi del mondo<sup>6</sup>. Perciò non è possibile diventare *agathos* per chi ha avuto in sorte di essere *kakos*, anche se un *agathos* può perdere il suo onore, essendo questo connesso alla supremazia effettiva in potenza, ricchezza e valore militare. Se per esempio il plebeo Tersite<sup>7</sup> osa parlare in assemblea, sostenendo argomenti del tutto simili a quelli di Achille contro Agamennone, non si pensa che egli si sia mostrato in grado di raggiungere l'eccellenza. Come ci narra l'*Iliade*, Tersite viene bastonato, ridicolizzato e messo a tacere, proprio perché ha violato la tacita gerarchia che stratifica i soggetti morali<sup>8</sup>. Solo gli *agathoi* possono raggiungere l'eccellenza, o meglio, essi la possiedono per definizione e sono impegnati a mantenerla in competizione con gli altri. I *kakoi*, dal canto loro, non sono esclusi dall'universo morale: non soltanto devono tributare quell'onore dal cui riconoscimento dipende strettamente l'*arete*, ma soprattutto devono seguire delle regole morali *ad hoc*, che consistono, in sostanza, nell'adeguarsi al ruolo loro riservato nella gerarchia. Le procedure sociali di esclusione non creano un universo morale monolitico, bensì un pluriverso affetto da una duplice complessità: la complessità dei tipi di soggetti, e quella, conseguente, delle regole di comportamento che si addicono loro.

<sup>3</sup> M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari. Laterza, 1989, pp. 6-10. La sintesi di Vegetti è stata tenuta ampiamente presente al di là dei riferimenti puntuali.

<sup>4</sup> Questo aspetto è stato già oggetto di studi approfonditi: v. ad esempio B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954 (trad. it. di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963; A.W.H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Norton, New York 1972; L. Versényi, *Man's Measure. A Study of the Greek Image of Man from Homer to Sophocles*, State University of New York Press, Albany 1974.

<sup>5</sup> A.W.H. Adkins, *Moral Values* cit., pp. 19-23.

<sup>6</sup> M. Vegetti, *Etica* cit., pp. 15-16.

<sup>7</sup> *Iliade*, II, vv. 212 ss.

<sup>8</sup> M. Vegetti, *Etica* cit., p. 15.

Il soggetto omerico è stato caratterizzato come paratattico, risolto, di volta in volta, nell'attimo della sua presenza: il suo sé si riduce, fisicamente ed emotivamente, a una struttura discreta di organi giustapposti <sup>9</sup>, la quale, in quanto esclusivamente e totalmente presenziale, è priva di storia, di sviluppo e di potenzialità. La persona è letteralmente una maschera, una immagine pubblica ed eterodipendente, senza introspezione perché priva di una unità sintattica in grado di controllare in un complesso il succedersi dei suoi momenti <sup>10</sup>.

In modo analogo, anche il soggetto morale è qualcosa di completamente ed esclusivamente presenziale, una attualità priva di potenzialità: la morale omerica non indica un ideale di eccellenza a soggetti che lo possono raggiungere, ma ha bisogno di avere una immagine socialmente concreta e attuale del soggetto morale in quanto essere cui si addicono effettivamente i predicati di valore. Soggetto morale non è semplicemente un agente cui è legittimo attribuire, per qualche motivo, predicati di valore come “buono” o “cattivo”, o anche delle norme della cui osservanza egli è responsabile; è piuttosto chi viene attualmente investito da valutazioni nello stesso tempo morali e sociali, come *agathos* e *kakos*. Ordine dell'essere e ordine del dovere non sono distinti: all'uomo, come a tutti gli altri enti naturali, è possibile attribuire qualificazioni allo stesso tempo ontologiche e assiologiche.

La cultura greca conosceva però un termine latamente valutativo che poteva essere applicato in tutte le sue stratificazioni ontologico-morali: l'*hybris*, nel senso di trasgressione o violazione dei limiti connessi alla propria condizione. La condizione umana, nel mondo omerico, è governata dalla *moira*, una sorte impersonale e cosmica che assegna ad ogni ente naturale una parte, una porzione determinata una volta per tutte e immutabile. Oltrepassare i propri limiti non è una colpa morale in senso stretto: la trasgressione avviene ciecamente, per mancanza di comprensione, e in maniera altrettanto cieca viene retribuita, con la meccanicità di una legge complessiva della natura <sup>11</sup>. Nel mondo umano, *hybris* si applica al mortale che trasgredisce i limiti dati dagli dei agli uomini, ma anche al caso di un individuo inferiore che pretende di far valere i propri diritti e ad ogni tentativo di modificare lo *status quo* <sup>12</sup>. La stratificazione e la gerarchia della soggettività morale sono assicurate da una garanzia naturalistica evidente, la quale autorizza immediatamente ad usare, all'interno del mondo umano, più pesi e più misure.

Anche la formazione della *polis* avviene sull'orizzonte di questa tradizione: non possiamo idealizzare la sua legislazione, che pure dà regole note a tutti e per tutti uguali, e il suo carattere di luogo di mediazione per individui sentiti come diversi <sup>13</sup>. Senza tener conto della rigorosa delimitazione cui è soggetta questa uguaglianza di leggi o *isonomia*: il protagonista della morale politica è un uomo greco, maschio, adulto, libero <sup>14</sup>. La comunità politica cittadina è certamente la suprema comunità morale, ma non in quanto modello astratto e suscettibile di una estensione universale, bensì come raggruppamento di persone storicamente determinato <sup>15</sup>. L'impero posseduto nel V secolo dalla democrazia ateniese non aveva bisogno di un alibi ideologico, non soltanto perché una società che ammetteva la schiavitù poteva accettare senza difficoltà l'idea di avere sudditi all'estero <sup>16</sup>, ma soprattutto perché la validità di un modello politico non si misurava sulla sua universalizzabilità. Anche nei più ampi confini della *polis*, il soggetto morale appare comprensibile soltanto come realtà sociale esclusiva, dotata di assoluta presenzialità <sup>17</sup> e attualità: non esiste *paideia* e partecipazione che possa estendere i valori e i privilegi dei cittadini a chi non è nato cittadino e non è stato accettato come tale. L'identificazione del soggetto morale continua a riposare su un dato di fatto sociale.

### Lisistrata e l'emarginazione femminile

Nell'età della *polis*, fra i soggetti umani cui toccava in sorte di venir esclusi dall'*élite* dell'aristocrazia morale, ma rimanevano sottoposti a un complesso di regole e di valori *ad hoc*, c'erano certamente le donne. Giuridicamente, le donne cittadine ateniesi erano equiparate ai minori, prive com'erano di diritto di voto e della facoltà di rappresentarsi da sé nelle corti di giustizia; solo in ambito religioso avevano il diritto a partecipare ad alcuni riti e a monopolizzarne altri; per il resto, il loro ruolo era limitato alla amministrazione della casa e alla

<sup>9</sup> B. Snell, *op. cit.*, pp. 13-29 (trad. it. pp. 19-47).

<sup>10</sup> L. Versényi, *Man's Measure* cit., pp. 1-42.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 25-42.

<sup>12</sup> A.W.H. Adkins, *Moral Values* cit., pp. 84-89.

<sup>13</sup> M. Vegetti, *Etica*, cit., pp. 37-45.

<sup>14</sup> Ivi, p. 7.

<sup>15</sup> L. Canfora, *Il cittadino*, p. 134, in J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 121-144.

<sup>16</sup> M.I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, Rutgers U.P., New Brunswick 1973, pp. (trad. it. di G. Di Benedetto e F. de Martino, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Mondadori, Milano 1992, pp. 53-54).

<sup>17</sup> C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980, pp. 43-47 (trad. it. di C. De Pascale, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 44-49).

riproduzione. Quest'ultima funzione vitale, peraltro, aveva una rilevanza politica notevole, perché solo cittadine ateniesi potevano generare cittadini <sup>18</sup>. Lo statuto politico ibrido delle donne nella città è illustrato benissimo da Aristotele, in armonia con la mentalità corrente fra i suoi contemporanei:

Nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata - ed è necessario che fra tutti gli uomini sia proprio in questo modo <sup>19</sup>.

La libertà concessa alle donne è dannosa sia all'intento della costituzione, sia alla felicità della *polis*. Perché, come l'uomo e la donna sono parte della famiglia, è chiaro che anche la *polis* si deve ritenere divisa pressappoco in due gruppi separati, quello degli uomini e quello delle donne: di conseguenza in tutte le costituzioni nelle quali la posizione delle donne è mal definita, bisogna credere che la metà della *polis* sia senza leggi. Il che è accaduto precisamente a Sparta; il legislatore, volendo che l'intera *polis* fosse più forte, perseguì apertamente le sue intenzioni rispetto agli uomini, e trascurò invece le donne: perciò esse vivono senza freno, rotte a ogni dissolutezza e in lussuria <sup>20</sup>.

Sembra che Aristotele riconosca alle donne non soltanto una certa qual soggettività morale, ma addirittura l'appartenenza a quella aristocrazia dei soggetti morali che è la comunità politica: e tuttavia esse devono limitarsi ad obbedire alle leggi che la *polis* stabilisce per loro, senza poter partecipare alla vita pubblica. John Redfield ha caratterizzato esplicitamente come una forma di cattiva coscienza l'argomento, dotato della circolarità caratteristica dei sistemi culturali, in base al quale soggetti cui si riconosceva personalità e cittadinanza venivano tenuti ai margini della società civile: le donne non possono prender parte alla vita pubblica perché non compiono il genere di azioni che la vita pubblica richiede; ma non possono compiere queste azioni perché non si addicono alle donne <sup>21</sup>.

Molti potrebbero obiettare che non è né possibile né lecito giudicare con i criteri astratti e universalistici di una morale illuministica la concretezza dei costumi e dei valori di una cultura differente dalla propria: l'indeterminatezza del soggetto morale è una questione tipica delle impostazioni formalistiche e universalistiche, la quale non ha nulla a che vedere con i sistemi politico-morali basati sull'identificazione storica e sociale della pluralità dei propri protagonisti. Tuttavia, anche se riconosciamo che è possibile descrivere storiograficamente le filosofie morali come presupponenti una sociologia <sup>22</sup>, non ne segue che sia sufficiente una sociologia a legittimare le partizioni e gli argomenti di una filosofia morale, né che il semplice richiamo ad una gerarchia sociale concreta sia in grado di fornire *eo ipso* una soluzione alla questione filosofica dell'identificazione del soggetto o dei soggetti morali.

Ho scelto di specificare i miei interrogativi, alla ricerca di una illustrazione del nostro problema, tematizzando la questione dell'emarginazione della donna nell'universo della *polis*. Per questo esaminerò in primo luogo un testo tutt'altro che filosofico, la *Lisistrata* di Aristofane, che pure è «il primo testo della cultura occidentale che affronti il problema dell'emarginazione femminile, senza limitarsi al lamento 'patetico', che ribadisce le catene, e senza offrire soluzioni giustificate dall'eccezionalità della personalità eroica e limitate ad essa. L'una e l'altra cosa aveva fatto Euripide, soprattutto nella *Medea*. Qui la funzione comico-drammatica esprime una fattiva volontà di cambiare il mondo e di porsi come soggetto storico» <sup>23</sup>.

E' già significativo che il problema della condizione femminile venga sfiorato o anche trattato esplicitamente nel teatro, connesso, secondo tradizione, al culto di Dioniso, il dio inquietante che è al di là di ogni determinazione, e dunque permette di sospendere i confini forniti dalla quotidiana e indiscussa stratificazione gerarchica dei soggetti morali <sup>24</sup>. Da una parte, i testi teatrali - che pure sono scritti da maschi per maschi <sup>25</sup> -

<sup>18</sup>. A. Biscardi, *Diritto greco antico*, Giuffrè, Milano 1982, pp. 79-80. P. Cartledge, *Aristophanes and his Theatre of Absurd*, Bristol Classical Press, Bristol 1990, pp. 32-42.

<sup>19</sup>. Aristotele, *Politica*, I (A), 5, 1254 b. La versione di riferimento è quella di R. Laurenti, in Aristotele, *Opere*, IV, Roma Bari, Laterza, 1973.

<sup>20</sup>. Aristotele, *Politica*, II (B), 9, 1269 b. Su questo tema si rinvia fra l'altro a E. Cantarella, *Secondo natura*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 92-97.

<sup>21</sup>. J. Redfield, *L'uomo e la vita domestica*, pp. 166-167 in J.-P. Vernant, *L'uomo greco cit.*, pp. 153-185.

<sup>22</sup>. A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1985 (trad. it. di P. Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 37).

<sup>23</sup>. G. Paduano, *Il corpo strumento e il corpo soggetto*, p. 17, saggio introduttivo a Aristofane, *Lisistrata*, versione con testo a fronte cura di G. Paduano, Rizzoli, Milano 1992. Questa versione verrà utilizzata come versione di riferimento (d'ora in poi *Lys.*).

<sup>24</sup>. L. Versényi, *Man's Measure* cit., pp. 114-130.

<sup>25</sup>. Esiste anche un'altra tragedia, anteriore alla *Lisistrata* (411 a.C.), che può essere ed è stata interpretata come "femminista", e cioè l'*Antigone* di Sofocle, del 442. Antigone, trasgredendo a costo della vita e pubblicamente, per una questione di principio, l'editto del sovrano di Tebe, Creonte, che vietava la sepoltura del fratello come traditore, irrompe in quello spazio politico che era severamente precluso alle donne. Tuttavia, ella si limita a lottare per l'uguaglianza nel regno dei morti - tesi, peraltro, che nel

sono la prova che la gerarchia vigente non era affatto un orizzonte culturale intrascendibile; dall'altra, il carattere dionisiaco dell'ambito ove si comincia a trattare il problema indica quanto esso fosse avvertito come temibile. La questione del potere femminile non è posta nei termini neutrali di un ampliamento della struttura partecipativa, ma è sempre connessa con il rischio di una dissoluzione dei limiti e delle formazioni proprie della cultura e di uno sconvolgimento della natura delle cose <sup>26</sup>.

La vicenda della *Lisistrata*, l'unica delle commedie di Aristofane a recare nel titolo il nome del protagonista umano, è notissima: l'ateniese Lisistrata, per mettere fine alla lunga guerra del Peloponneso che travaglia la Grecia, convince tutte le donne elleniche a uno sciopero del sesso, di carattere ricattatorio; in appoggio a questo sciopero fa occupare dalle concittadine l'Acropoli, ove era conservato il tesoro della lega di Delo. Di fronte a un ricatto del genere, connesso com'è a un bisogno primario, gli uomini della Grecia non possono che cedere. Gli spartani stessi vengono a offrire quella pace che per l'Atene del 411 a. C. - anno nel quale venne rappresentata la commedia - sarebbe stata provvidenziale, ancorché impossibile. La vicenda termina con una celebrazione festiva, dalla quale, però, manca l'apoteosi della protagonista, a differenza di quanto avviene in altre commedie "utopiche" come gli *Acarnesi*, la *Pace* e gli *Uccelli*.

La commedia antica - i cui soli esemplari integri superstiti sono alcune opere di Aristofane - è l'espressione della democrazia partecipativa estrema dell'Atene dal V secolo. La sua libertà di linguaggio e la sua assoluta irriverenza la rendono scabrosa perfino agli occhi della critica antica, da Aristotele in poi <sup>27</sup>, con l'eccezione di Quintiliano, che la definisce *grandis et elegans et venusta* <sup>28</sup>. Anche il significato e lo scopo delle commedie di Aristofane è controverso: la tradizione cercava di giustificarne la libertà di linguaggio come strumento per trasmettere una educazione politica, mentre nel nostro secolo, a partire dall'articolo di A.W. Gomme del 1938 <sup>29</sup>, parte della critica ha spostato l'attenzione sui suoi aspetti più propriamente letterari. Aristofane è stato definito di volta in volta, in rapporto al mondo cui si riferiva, un conservatore filospartano al soldo degli oligarchici, un democratico rurale in polemica con la città, un panellenista, un pacifista. E' stata però lasciata in secondo piano la sintassi e la semantica del mondo fittizio che egli, come drammaturgo, costruiva sulla scena.

Per il mio intento di reperire una immagine antica del problema dell'identificazione del soggetto morale, questa polemica è di importanza soltanto marginale. Anche a me, in ogni modo, interessa la rielaborazione e la sospensione scenica delle strutture del mondo reale così come si può desumere da un'analisi testuale, più che la funzione pedagogica o demagogica che Aristofane poteva eventualmente attribuirle. Perciò terrò presente soprattutto la caratterizzazione dell'eroismo comico compiuta da Cedric Whitman, che si orienta prioritariamente in base all'analisi degli ingredienti drammaturgici di Aristofane poeta.

Secondo Whitman, l'essenza della comicità di Aristofane è l'illimitatezza: se è vero che, come sosteneva Aristotele, gli eroi tragici sono uomini superiori, mentre gli eroi comici sono uomini inferiori alla media, c'è però poca differenza fra un eroe di Sofocle e uno di Aristofane dal punto di vista del loro rapporto con la realtà. <sup>30</sup> In entrambi i casi, l'autonomia dell'eroe si esplica come dismisura, come rifiuto di adeguarsi e sottomettersi alle limitazioni della realtà, come *hybris*. Tuttavia, gli eroi comici risolvono il loro conflitto con la realtà con dei metodi molto diversi da quelli adottati dagli eroi tragici. Mentre i secondi perseguono inflessibilmente, fino all'autodistruzione, i valori con i quali si identificano, i primi escogitano stratagemmi surreali di eroica creatività in virtù dei quali riescono ad aggirare i limiti del mondo. Se l'eccellenza dell'eroe tragico può essere designata come *arete*, a quella dell'eroe comico si addice il termine *poneria*, una sorta di genialità furbesca e un po' gaglioffa.

<sup>31</sup>.

---

mondo greco poteva suonare già rivoluzionaria (v. a questo proposito J.P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris 1989, pp. 41-79 e 103-118) - ed entra nello spazio pubblico in una veste che - a differenza della facoltà di partecipare alla legislazione e all'amministrazione della giustizia - alle donne viene difficilmente negata, e cioè quella di imputata in un processo penale.

<sup>26</sup> J. Redfield, *L'uomo e la vita domestica* cit., p. 161.

<sup>27</sup> Su questo tema si rinvia alla particolareggiata trattazione di C.H. Whitman, *Aristophanes and the Comic Hero*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1964, pp. 1-20.

<sup>28</sup> Quintiliano, *Institutio Oratoria*, X, I, 65.

<sup>29</sup> A.W. Gomme, *Aristophanes and Politics*, ora in AAVV, *Aristophanes und die alte Komödie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, pp. 75-98.

<sup>30</sup> C.H. Whitman, *Aristophanes* cit., pp. 21-58.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 259-280.

Whether tragic or comic, the hero towers over life. He may, like Achilles or the Sophoclean hero, outgrow it through the exalted gifts of the spirit, or *arete*. But if his gift is *poneria*, he will impose upon life a fantastic vision of his own making, in which little things like moral values are manipulated freely and dexterously in order to bring the world, kicking and screaming, under control. In both cases, one observes the individual being a law unto himself. In both cases, he is striving for the transcendent freedom and mastery of a god, while maintaining his ability to represent and communicate with humanity. The attempt is, perhaps, impossible and for the tragic hero awaits, as a rule, a bitter end. But nothing is impossible for the comic hero - perhaps because of the animal dimension. Peithetaerus deposes Zeus and thereafter rules the universe. Comedy makes life "work". All it takes is imagination, and an unwillingness to be hampered by scruples, consistency and other kill-joy limitations <sup>32</sup>.

In questa prospettiva, si spiega come mai, nel teatro greco, l'ironia appartenga alla tragedia e non alla commedia <sup>33</sup>: l'ironia presuppone sempre una ignoranza di qualcuno e un sapere nascosto di qualcun altro, uno stato di impotenza e di limitazione cui si allude soltanto oscuramente, e che può divenir chiaro solo a chi diviene alla fine consapevole della propria inadeguatezza. L'eroe tragico, vittima dell'ironia, prende tutto alla lettera, e la lettera lo uccide. L'eroe comico non conosce ostacoli: per lui il mondo è una metafora che si può superare con un nuovo gioco di parole <sup>34</sup>.

Lisistrata si è resa conto, come donna, che la guerra fra le città greche è rovinosa; ma la gerarchia sociale stabilita esclude rigorosamente le donne da ogni partecipazione politica. Un dilemma del genere avrebbe portato la protagonista di una tragedia all'*hybris* e alla rovina. Ma Lisistrata ha la fortuna di essere un personaggio della commedia antica, e può quindi ricorrere a uno stratagemma surreale: usare le funzioni che la gerarchia stabilita attribuisce alle donne come strumento di ricatto in una trattativa politica. Più brutalmente: un mondo che non sa e non vuole vedere le donne al di fuori della sfera domestica e sessuale, verrà a patti con loro solo quando sarà, per così dire, preso in parola e messo in discussione proprio a partire dall'area ristretta di visibilità in cui le ha confinate. Per questo, il superamento del limite compiuto sagacemente da Lisistrata, è allo stesso tempo il suo svelamento e la sua conferma.

Su questo sfondo, è poco rilevante per il mio problema quali fossero le opinioni di Aristofane sulla condizione sociale e politica delle donne: se cioè egli celasse nella comicità la denuncia di un'ingiustizia, oppure, cosa assai più verosimile <sup>35</sup>, si valesse del paradosso inquietante del potere femminile come *medium* retorico per contrabbandare un messaggio politico. La sollevazione delle donne può apparire in sostanza come un'amplificazione comica di una figura - in se stessa non molto originale - della retorica demagogica: un artificio per contrabbandare un punto di vista inconsueto sotto le spoglie di una semplicità e di una mancanza di sofisticazione tanto ostentata quanto fittizia. L'idea che la lunga guerra fra le città greche sia assurda e controproducente è rappresentata come una verità così evidente da essere accessibile perfino al buon senso elementare di una madre di famiglia, che non si preoccupa di nulla al di là dei bisogni primari.

La dilatazione fino alla mostruosità di un espediente demagogico in se stesso banale conduce Aristofane ad oltrepassare i limiti del suo eventuale orizzonte politico: il suo rovesciamento comico del mondo, anche qualora fosse usato solo allo scopo di rafforzare lo *status quo* in virtù di una licenza episodica, è strutturalmente ambiguo, perché può mettere in luce la mancanza di senso e di necessità di quelle gerarchie sociali che vengono ribaltate e sospese <sup>36</sup>. Per isolare questa ambiguità, bisogna compiere un lieve arbitrio ermeneutico rispetto al genere letterario: occorre, cioè, prendere sul serio la commedia.

Con la consapevolezza di permetterci una certa libertà interpretativa prenderemo innanzitutto in esame l'agone epirrematico in cui Lisistrata espone il suo disegno politico di fronte a un pubblico di uomini <sup>37</sup>. L'Acropoli è stata occupata dalle donne, che si sono impadronite del tesoro pubblico; i vecchi di Atene hanno tentato di riconquistarla e sono stati respinti: soltanto allora il probulo che li guida viene incitato a interrogare Lisistrata sui motivi della sua azione inusitata <sup>38</sup>. Gli argomenti di quest'ultima, in sostanza, sono i seguenti: le

<sup>32</sup>. Ivi, p. 56.

<sup>33</sup>. K. Reinhardt, *Aristophanes und Athen*, pp. 55-74, in AAVV, *Aristophanes und die alte Komödie* cit.

<sup>34</sup>. V. anche G. Norwood, *Greek Comedy*, London, Methuen, 1964, pp. 301-302.

<sup>35</sup>. J. Hende, *Lysistrata: the play and its themes*, in J. Handerson (ed.), *Aristophanes: essays in interpretation*, Cambridge U.P. Cambridge 1980, pp. 153-218.

<sup>36</sup>. K.J. Reckford, *Aristophanes' Old-and-New Comedy*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1987, pp. 301-311.

<sup>37</sup>. *Lys.*, vv. 487-613.

<sup>38</sup>. T. Gelzer nota che canonicamente l'agone epirrematico consiste innanzitutto in un botta e risposta fra due *partner* dello stesso rango: ma qui il probulo sconfitto si limita a domande stupefatte e sdegnate, tanto da farci pensare che Aristofane abbia solo formalmente conservato l'agone, il quale in realtà dissimula un discorso di Lisistrata. Dal suo punto di vista, strettamente tecnico-interpretativo, questa è la prova che la forma aveva un carattere normativo, tanto che anche Aristofane si sentiva tenuto ad attenersi, pur variandola per i suoi scopi (T. Gelzer, *Tradition und Neuschöpfung in der Dramaturgie des Aristophanes*, pp. 283-316, in

donne sono state coinvolte in una decisione politica catastrofica, la guerra, senza aver potuto partecipare alla sua deliberazione, perché obbligate - pur essendo cittadine e svolgendo nella *polis* una funzione vitale - a tacere e stare in casa (*Lys.* vv. 507-528); inoltre, dal momento che alle donne viene fatto amministrare il bilancio domestico, non si vede perché non siano in grado di amministrare anche l'erario (*Lys.* vv. 493-497). Il colpo di forza, in questa situazione, era l'unico modo per farsi ascoltare e salvare la città dalla rovina. In questa esposizione ho compiuto, consapevolmente, un abuso, perché ho preso sul serio uno scambio di battute comico e l'ho trasformato in una argomentazione politica. Ma se prendiamo in considerazione i discorsi del probulo, non andiamo oltre invettive irose e sgomento del tipo:

Io zitto di fronte a te, maledetta, che porti un velo  
in testa? Piuttosto morire! (*Lys.* vv. 530-531)

Neppure un interprete spregiudicatissimo potrebbe estrarre da interiezioni di questo genere un argomento a difesa della stratificazione dei soggetti morali stabilita: per il probulo la guerra, così come la subordinazione delle donne, sembrano essere circostanze di fatto talmente ovvie da non richiedere giustificazione. L'articolazione degli argomenti di Lisistrata è ancora più esplicita nel grande discorso politico con il quale riconcilia gli uomini di Grecia, piegati dalle conseguenze dello sciopero del sesso:

Εγω γυνή μὲν εἰμι, νους δ' ἐνεστί μοι.  
Αὕτη δ' ἐμαυτῆς οὐ κακῶς γνώμῃς ἔχω,  
τοὺς δ' ἐκ πατρὸς τε καὶ γεραίων λόγους  
πολλοὺς ἀκουσάσ' οὐ μεμυῶσθαι κακῶς  
(*Lys.* vv. 1124-1127) <sup>39</sup>

I titoli che Lisistrata rivendica come legittimanti la sua partecipazione *pleno iure* alla politica sono sostanzialmente i seguenti: in primo luogo, ella è dotata di *nous*, di *intellectus*, ossia della facoltà di capire e penetrare le cose; a questo intelletto, che è una facoltà primaria e non acquisita, si aggiunge la conoscenza ottenuta con l'esperienza e l'educazione, ascoltando i discorsi di suo padre e degli altri anziani. Se dunque il requisito di un soggetto morale a pieno titolo è la capacità di capire le questioni su cui delibera, alle rivendicazioni di Lisistrata non si può opporre né l'argomento generale, tassonomico, che le donne in quanto tali mancano di intelletto pratico - anche perché il fatto che siano sottoposte a delle leggi implica che esse abbiano almeno la capacità di comprenderle e di seguirle -, né l'argomento particolare che manchino di esperienza, dal momento che questa esperienza è acquisibile e, nel caso particolare, è stata acquisita. Quali sono, dunque, le ragioni dell'esclusione? Da parte maschile, non c'è traccia di argomentazione: il discorso di Lisistrata, di solennità tragica, perde la sua efficacia retorica in quanto Aristofane lo inserisce in una situazione comica: ella, infatti, sta mostrando una donna nuda che rappresenta la *Diallaghe* - la riconciliazione - a plenipotenziari spartani e ateniesi, il cui interesse è fisiologicamente limitato ad un aspetto quanto meno parziale della femminilità <sup>40</sup>.

Lisistrata ha vinto soltanto *de facto*, perché il suo ricatto ha avuto successo a causa della incontenibile incontinenza maschile <sup>41</sup>: significativamente ella viene fatta sparire dalla celebrazione con cui, come è costume di Aristofane, si conclude la commedia <sup>42</sup>, mentre i personaggi maschili disconoscono a cuor leggero la maternità del suo progetto politico, preferendo attribuirlo al vino:

AAVV, *Aristophanes und die alte Komödie* cit.).

<sup>39</sup>. "Non sono che una donna, ma possiedo la ragione. La possiedo per conto mio e per aver ascoltato i discorsi di mio padre e degli altri anziani; non sono male istruita". Il v. 1124 può essere reso in vari modi; per esempio «I am in a age to have a worthwhile opinion» (Aristophanes, *Lisistrata*, edited with introduction and commentary by J. Henderson, Clarendon, Oxford 1990, pp. 195-197), oppure «Et ipsa mente non nihil valeo» (J. van Leeuwen, *Aristophanis Lisistrata, cum prolegomenis et commentariis*, A.W. Sijthoff, Lugduni Batavorum MDCCCIII, P. 153). in ogni modo, per quel che concerne l'interpretazione complessiva dei vv. 1124-1127, si tratta pur sempre di due categorie differenti di titoli per la partecipazione, e cioè doti per così dire innate, e doti acquisite.

<sup>40</sup>. M. Heath, *Political Comedy in Aristophanes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 14-16.

<sup>41</sup>. L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1980, p. 204.

<sup>42</sup>. P. Thierry, *Aristophane: fiction et dramaturgie*, Les Belles Lettres, Paris 1986, p. 224.

- ... E noi, anche bevendo, ci siamo comportati saggiamente. -  
- E' naturale, visto che quando siamo sobri ci comportiamo da stupidi. -  
(Lys. vv. 1227-1228)

Lisistrata, nel rovesciare il mondo, è stata costretta a confermarlo: l'area di visibilità delle donne, comunque esse si comportino, è e rimane esclusivamente il sesso. Esse ottengono una uguaglianza provvisoria solo qualora sospendano la loro disponibilità e la rendano oggetto di contratto. Ma essere riconosciuta come parte in causa in un contratto da una controparte la quale si rassegna a negoziare ciò che non riesce ad ottenere con la forza non implica un riconoscimento morale *de iure*, ma solo una equiparazione temporanea che dura finché sussiste il potere e la volontà di ricatto. Un riconoscimento morale pieno, dal punto di vista della morale politica di Atene, avrebbe implicato un diritto alla partecipazione, che nella commedia non viene mai riconosciuto, indipendente dal godimento contingente del potere di contrattazione. Un riconoscimento fondato sul ricatto è per forza di cose un riconoscimento spurio e transitorio: esso dura solo finché persiste il potere e la volontà di ricattare, e svanisce non appena il ricatto è concluso - anche con successo. Lisistrata, col suo sciopero, ha comprato la pace ma non ha ottenuto il riconoscimento. La soggettività morale non è negoziabile.

Possiamo prendere spunto dalla inascoltata argomentazione di Lisistrata dei vv. 1124-1127, per articolare il problema dell'identificazione del soggetto morale: che tipo di ragioni è possibile in generale addurre a favore dell'esclusione e dell'inclusione di determinate creature dal novero dei soggetti morali?

Una simile domanda, per quanto presenti un problema non infrequente nella prassi, deve innanzitutto essere legittimata. Si potrebbe sostenere che ogni *corpus* di leggi morali presuppone una comunità storicamente stabilita, con le sue regole operative di inclusione ed esclusione. E interrogarsi sulla validità di tali regole sembra presupporre una sorta di utopica legge morale "extracomunitaria": una giustizia che trascende la sua condizione esistenziale di effettività, che è, appunto, la comunità.

Tuttavia, se accettiamo di vincolare la legge morale alla comunità che l'ha creata e che storicamente la sostiene, in modo tale che la presenza del modello del soggetto morale sia qualcosa effettuale ed evidente nella comunità storica, abbiamo a che fare con una difficoltà caratteristica. Essa si manifesta qualora la gerarchia vigente non sia più indiscussa: e ciò avviene sia quando si richiede l'equiparazione di un emarginato o un discriminato di qualsiasi genere, sia quando si vuole ostracizzare qualcuno dal novero dei soggetti finora riconosciuti come morali. In momenti come questi la gerarchia morale deve legittimarsi: ma non può più basarsi sul suo essere effettivamente accettata e condivisa. I confini della comunità storica, pur concretissimi e realistici, non sanno giustificarsi di fronte a chi li contesta. Se il soggetto morale fosse davvero qualcosa di evidente e di presenziale, come si spiegherebbe la possibilità - l'esistenza, e spesso anche il successo - di rivendicazioni del tipo di quelle di Lisistrata? Se soggetto morale è ciò che in genere è riconosciuto come tale, come comportarsi di fronte alle richieste di inclusione, e anche di fronte alle richieste di esclusione che si basano su una mutata percezione di ciò che va considerato come soggetto morale?

Il successo dell'azione di Lisistrata è assicurato dal ricatto, che non è uno strumento di riconoscimento, perché fa leva solo sulla contingenza dei bisogni dei ricattati e rimane condizionato da questi. Ma ella suggerisce, in merito alla sua soggettività, un altro argomento, rimasto inascoltato, che sembra presupporre una sorta di giustizia oltre la giustizia, ovvero la possibilità di estendere indefinitamente i confini della comunità etica oltre l'ambito dei soggetti generalmente riconosciuti come morali. Ella chiede: se ho tutti gli strumenti richiesti per comprendere, applicare e deliberare le regole della comunità, perché mai il fatto di essere una donna deve essere motivo di esclusione?

Possiamo pensare come assolutamente concreta e presenziale solo una associazione che si costituisca indicando una volta per tutte e uno per uno i suoi componenti. Ma ciò non può valere nella comunità morale, la quale, per forza di cose, deve basarsi su una identificazione tipologica dei suoi membri. In questo caso operano, implicitamente o esplicitamente, dei criteri che stabiliscono chi ha i requisiti per essere soggetto morale. Tali criteri devono possedere un certo grado di astrattezza e di generalità. Essi non indicano uno o più soggetti morali attuali e presenti, bensì descrivono qualcosa di più ampio rispetto alla realtà: il modello di un soggetto morale possibile. Su che piano dobbiamo giudicare questi criteri? Da un punto di vista ontologico-descrittivo, oppure anche da un punto di vista morale?

Quando si affronta la questione dell'inclusione o dell'esclusione di una determinata creatura dalla comunità dei soggetti morali possiamo accettare i criteri di inclusione assunti implicitamente da questa comunità, e contestarne soltanto l'eventuale applicazione inappropriata: si è escluso qualcuno che godeva di tutti i requisiti per l'inclusione. Ma possiamo anche, più radicalmente, contestare la loro giustizia.

Questo genere di contestazione è un elemento di complicazione ulteriore. Coloro che sono inclusi nel novero dei soggetti morali sono selezionati in base alla loro attitudine a realizzare l'ideale di bene che ai soggetti morali si richiede. Chi reclama l'inclusione perché crede di soddisfare le proprietà descrittive richieste per realizzare il

bene, non contesta l'ideale di bene assunto come criterio, ma soltanto la tassonomia corrente delle creature. Ma chi richiede l'inclusione sebbene inetto o non disposto a realizzare l'ideale di bene in questione, fa qualcosa di più: egli contesta il contenuto stesso del bene. Che cosa ci assicura che il nostro ideale di bene sia così forte e vero da permetterci di escludere coloro che non sono in grado di attuarlo? In questo senso, la contestazione della giustizia dei criteri di inclusione ed esclusione fa riferimento ad una paradossale giustizia oltre la giustizia.

Ci troviamo di fronte a un dilemma: o ammettiamo che i membri delle comunità morali sono selezionati da scelte arbitrarie e insindacabili sia dall'interno sia dall'esterno, scelte che in ultima analisi riposano sugli arbitrari valori che determinano il modello del bene assunto come riferimento, o cerchiamo di giudicare i criteri di inclusione in base ad una giustizia la quale si sforza di trascendere i propri confini. Se scegliamo il primo corno del dilemma, siamo costretti a sostenere che qualsiasi *corpus* di legge morali si fonda sul *factum brutum* di una scelta arbitraria di valori e dunque di una discriminazione altrettanto arbitraria; se scegliamo l'ideale di una giustizia oltre la giustizia, dobbiamo dimostrare perché i *nostri* criteri di identificazione non si basano sull'arbitrio, ossia su un ideale di bene socialmente, culturalmente e storicamente contingente e dunque esclusivo.

Il secondo corno del dilemma propone un ulteriore elemento di complicazione del problema dell'identificazione del soggetto morale, perché presenta, in luogo dell'immagine di una comunità morale storica, l'ipotesi di una connessione fra le teorie del bene e i criteri d'identificazione del soggetto morale stesso. Per vagliare quest'ipotesi, sottoporro alla mia questione i due modelli concorrenti di Platone e di Aristotele - che presentano due diverse relazioni del bene con la società esistente, e dunque due differenti soluzioni del problema del soggetto morale.



## IV

# Platone e il problema del soggetto morale

### Il dilemma di Eutifrone

Il problema dell'identificazione del soggetto morale può essere affrontato in rapporto al problema della giustizia politica. Infatti elaborare dei paradigmi di giustizia significa esibire modelli di comunità morali regolati, appunto, secondo giustizia. E chi ha titolo per essere parte della comunità morale?

A questa domanda si può rispondere in due modi. Si può partire da un modello di giustizia valido “in sé stesso” e in un secondo momento identificare il soggetto morale in base alla sua adeguatezza potenziale ad esso: dato il bene, soggetto morale è chiunque sia in grado di partecipare alla sua realizzazione. Oppure, viceversa, il modello di giustizia può essere logicamente posteriore al soggetto descritto e individuato in termini extra-morali, ed essere costruito per adattarsi alle sue caratteristiche: dato il soggetto, il bene è definito come ciò che è bene per lui.

Per comprendere questa alternativa, analizzerò il dialogo platonico *Eutifrone*<sup>1</sup> da un punto di vista eccentrico rispetto al problema della definizione della pietà religiosa, che ne è l'argomento. La scelta dell'*Eutifrone* è dovuta principalmente al fatto che esso non ha come oggetto una virtù incentrata esclusivamente sul mondo umano, ma una qualificazione assiologica che presuppone un universo complesso di soggetti morali. Virtù come la temperanza o il coraggio - oggetto di altri due dialoghi platonici aporetici, il *Carmide* e il *Lachete* - sono proprie di creature sociali affette da bisogni e pulsioni e soggette al dolore e alla morte e avrebbero senso anche in un universo morale composto esclusivamente da esseri umani. Invece l'*eusebeia* o *pietas* religiosa, di cui tratta l'*Eutifrone*, presuppone esplicitamente la complessità dell'universo morale, che deve essere composto almeno da uomini e da dei. Come si coordina l'applicazione di predicati di valore in un universo morale complesso, cioè popolato da una pluralità di soggetti morali corrispondenti a tipi differenti?

La religione, nel mondo greco, non era un aspetto della moralità distinguibile nettamente dagli altri. Dal punto di vista sociologico, la religiosità era talmente diluita nella vita civile, talmente interconnessa alla comunità politica, che sarebbe stato fuori luogo parlare di quest'ultima come di un settore “laico” autonomo<sup>2</sup>. Dal punto di vista teologico, la differenza fra divino e umano era solo una differenza di potenza all'interno del medesimo mondo e della medesima scala di valori - senza una vera e propria trascendenza<sup>3</sup>. Su questo sfondo, l'*eusebeia* non era e non poteva essere un complesso di atteggiamenti particolari nei confronti di qualcosa di ulteriore e ineffabile, bensì una sfumatura presente in tutte le relazioni mondane. L. Versényi, autore di una recente interpretazione dell'*Eutifrone*, ricorda che *eusebeia* è un termine flessibile, sotto il quale può essere compreso tutto ciò che si considera genericamente virtuoso, sebbene, in senso stretto, esso si riferisca al rapporto con gli dei. L'*eusebeia* non ha a che fare soltanto col culto, ma col rispetto dei morti, la venerazione dei genitori e degli antenati, i rapporti con tutti coloro con i quali si hanno legami di sangue, e latamente con le relazioni di un uomo con tutti gli altri membri della sua comunità. Lo stesso vale per l'*osíotes*, sinonimo di *eusebeia* e oggetto di discussione nell'*Eutifrone*, tanto che *osíon* si potrebbe rendere assai meglio con “giusto”, nel suo senso più generico, piuttosto che con “santo” o “pio”<sup>4</sup>.

In questa prospettiva, mi sento legittimata a trattare le argomentazioni dell'*Eutifrone* come argomentazioni più morali che teologiche nel senso moderno del termine; e, soprattutto, ad interpretare le parti salienti del dialogo<sup>5</sup> affiancando al problema della definizione dell'*osíon* il mio interrogativo sulla delimitazione del soggetto morale. Un simile parallelismo non è arbitrario, perché è un tentativo di rendere espliciti i presupposti soggettivi delle definizioni dell'*osíon* via via proposte da Eutifrone.

---

<sup>1</sup> La versione di riferimento dell'*Eutifrone* è quella di M. Valgimigli in Platone, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1987, I, pp. 5-24.

<sup>2</sup> V. per esempio J.-P. Vernant, *Introduzione a L'uomo greco* cit., p. 11, nonché, nella medesima opera, M. Vegetti, *L'uomo e gli dei*, pp. 257-286.

<sup>3</sup> J.-P. Vernant, *Introduzione a L'uomo greco* cit., p. 9.

<sup>4</sup> L. Versényi, *Holiness and justice. An Interpretation of Plato's Euthyphro*, University Press of America, Lanham 1982, pp. 1-7.

<sup>5</sup> La ricchezza di spunti filosofici dell'*Eutifrone*, fra i dialoghi brevi di Platone, è riconosciuta anche dagli interpreti più recenti: v. per esempio W.A. Heidel, *Plato's Euthyphro. With Introduction and Notes and Pseudo-platonica*, Arno Press, New York 1976, pp. 19-27; R.E. Allen, *The Dialogues of Plato, translated with analysis*, New York University Press, New Haven-London 1984, I, pp. 38-39.

L'*Eutifrone*, solitamente compreso fra i dialoghi della giovinezza di Platone <sup>6</sup>, si struttura, dal punto di vista letterario, come una raffinata contaminazione di generi teatrali <sup>7</sup>: Socrate, recandosi al portico dell'arconte *basileus* per prender conoscenza dell'accusa di empietà che lo avrebbe condannato alla morte, si imbatte nell'indovino Eutifrone. Questi ha intenzione di accusare il padre di omicidio: di commettere, cioè, uno di quei sacrosanti delitti cari ai poeti tragici, perché l'*eusebeia* dovuta, secondo tradizione, al genitore, si trova in contrasto, in questo caso, con l'*eusebeia* che richiede di purificare il *miasma* - la contaminazione - conseguente a qualsiasi tipo di uccisione. Socrate cerca di farsi insegnare che cosa mai sia quell'*osion* la cui trasgressione è all'origine anche delle sue personali disavventure giudiziarie. Alla fine, l'eroe tragico potenziale, sedicente esperto in materia religiosa, si allontana coperto di ridicolo. L'ironia di Socrate potrebbe sembrare crudele, se non mascherasse la statura tragica dell'ironista e la sua perseveranza nell'indagine sulle debolezze della morale religiosa e politica della tradizione che gli avrebbe fatto meritare la morte <sup>8</sup>.

Eutifrone ha accettato di diventare insegnante di Socrate in materia religiosa, e deve spiegarli che cos'è l'*osion*.<sup>9</sup> Socrate pone la questione così:

Non è l'*osion*, come tale, identico sempre a se stesso in tutte le azioni? e non è a sua volta l'*anosion* il contrario di tutto ciò che è *osion*, ma identico sempre anche questo, come tale, a se stesso: cosicché viene ad avere - tutto ciò, dico, che è per essere *anosion* - una sua forma unica [*mian tina idean*] relativamente alla sua *anosiotēs*? <sup>10</sup>

Non occorre presupporre la teoria platonica delle idee presente nel *Fedone* e nella *Repubblica*: Socrate sta chiedendo semplicemente un universale pratico, una forma o natura caratteristica in base alla quale l'agente sia in grado di stabilire, in tutte le azioni, se esse siano conformi o contrarie all'*osiotēs* <sup>11</sup>. Eutifrone, che sembra non avere difficoltà né a comprendere, né ad accettare l'impostazione socratica della questione <sup>12</sup>, risponde con una sorta di indicazione ostensiva: *osion* è ciò che faccio io ora, e cioè trascinare in giudizio chi commette ingiustizia <sup>13</sup>. La doverosità morale di un simile comportamento è suffragata da un *tekmerion* - un segno o una prova -, e cioè il fatto che lo stesso Zeus, ritenuto dagli uomini il migliore degli dei, ha incatenato il padre Crono perché colpevole di ingiustizia.

Socrate aveva chiesto una spiegazione generale del significato di *osion*, ma ottiene solo una esemplificazione particolare, dalla quale non è possibile risalire all'universale. Per di più, l'esemplarità del comportamento di Eutifrone è fondata su un modello anch'esso particolare, e cioè sul comportamento di qualcuno, Zeus, che deve il suo statuto di decisore morale privilegiato e degno di imitazione soltanto ed esclusivamente alle credenze degli uomini. Un criterio di doverosità così formulato è inservibile, perché non può andare oltre il caso particolare: occorre fornire l'*eidōs*, il paradigma in virtù del quale tutto ciò che è *osion* è *osion* <sup>14</sup>. L'universale, a differenza del particolare, può essere esteso ad una molteplicità virtualmente infinita di situazioni e di soggetti possibili. Perciò può fungere da indicazione per il caso di Eutifrone ed estendersi anche al caso di Socrate.

<sup>6</sup> D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon, Oxford 1951, pp.11-21 (trad. it. di G. Giorgini, *Platone e la teoria delle idee*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 35-46).

<sup>7</sup> Sul teatro anti-tragico di Platone v. per esempio M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 122-135.

<sup>8</sup> V. per esempio L. Versényi, *Holiness and justice* cit., pp. 37-38. Qui è forse non molto rilevante chiedersi se Eutifrone sia un rappresentante ortodosso della tradizione, oppure un qualche genere di settario, dal momento che egli stesso si paragona, con ingenua solidarietà, a Socrate in quanto messo in ridicolo per una conoscenza che egli stesso ritiene privilegiata e differente rispetto a quella della massa degli ateniesi (*Eutifr.* 3 b-c; v. a questo proposito le osservazioni di Burnet in *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, edited with notes by J. Burnet, Oxford, Clarendon, 1964, p. 18). In ogni caso, questo distinguersi dall'umanità comune a causa di una virtù eccessiva e folle agli occhi del senso comune era anche una caratteristica tipica dell'eroe tragico greco, come, d'altro canto, l'eroe comico era un uomo inferiore alla media. Forse, nelle mani di Platone, tragicità e comicità di confondono per un motivo molto semplice: se i criteri di valore sono oscuri, incerti e contraddittori, allora può essere facile tanto ridicolizzare un personaggio potenzialmente tragico, come Eutifrone, quanto prendere sul serio un personaggio pensato come comico, come ad esempio Lisistrata.

<sup>9</sup> Preferisco non tradurre i termini *osion* e *anosion*, perché, come già abbiamo detto, "pio", o "santo", ed "empio" hanno uno spettro semantico troppo ristretto, mentre "giusto" e "ingiusto" in senso lato si presterebbero a confusioni con il giusto in senso più strettamente politico.

<sup>10</sup> *Eutifr.* 3 c-d.

<sup>11</sup> V. J. Burnet in in *Plato's Euthyphro* cit., p. 31, che suggerisce di tradurre *idea* con "natura caratteristica"; Socrate va alla ricerca di definizioni formali in base alle quali soltanto è possibile riconoscere qualcosa come qualcosa (L. Versényi, *Holiness and justice* cit., pp.45-52). V. anche lo splendido G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge U.P., Cambridge 1991 (trad. it di A. Blasina, *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Scandicci 1998), cap. II.

<sup>12</sup> J. Burnet in in *Plato's Euthyphro* cit., p. 32.

<sup>13</sup> *Eutifr.* 5 d.

<sup>14</sup> *Eutifr.* 6 e.

La definizione per indicazione ostensiva fornita da Eutifrone ha un massimo di contenuto concreto: l'esempio è qualcosa di attuale, di verificato storicamente, e non è un progetto di cui si deve mostrare la possibilità. Essa riposa sulla forza di una tradizione consolidata: chi ragiona come Eutifrone non ha bisogno di legittimare argomentativamente le proprie posizioni morali, perché può riferirsi senza contestazioni ad una presunta evidenza da tutti condivisa. Qualcosa può essere considerato come esemplare soltanto nella prospettiva di una eticità compatta e incontestata. Non occorre esibire un criterio formale dell'*osion* perché esso opera, *de facto*, nella società e nella tradizione, selezionando, appunto, la presentazione e l'accettazione degli esempi. E alla concretezza e presenzialità del valore si accompagna la concretezza e presenzialità dei soggetti morali cui si riferisce. Non occorrono criteri in base ai quali essi debbano venir distinti e selezionati, perché essi sono presenti nella comunità esistente; né occorre legittimare lo statuto di decisori morali privilegiati che è attribuito agli dei, perché esso è immediatamente illustrato da una gerarchia accettata da tutti.

Un interprete dell'*Eutifrone*, Reginald E. Allen, ha fatto notare che l'interlocutore di Socrate avrebbe potuto fermarsi alla prima definizione dell'*osion*, basata sull'esibizione di un esempio. L'interrogare di Socrate è meno innocente di quanto sembri, perché dà per scontato che esista una essenza dell'*osion* applicabile al di là del suo uso storico nella comunità linguistica<sup>15</sup>. Eutifrone potrebbe evitare di continuare la conversazione attuando una semplice strategia antiessenzialistica. Sulle orme di Wittgenstein, una conoscenza di secondo grado sul linguaggio non può andare oltre il gioco linguistico in cui ha origine l'uso delle parole: non ha senso, pertanto, chiedersi quale sia l'idea dell'*osion* al di là dell'episodicità delle sue applicazioni<sup>16</sup>.

La questione, tuttavia, è più complessa. Eutifrone ha accettato di *insegnare* a Socrate che cosa sia l'*osion*, in modo che egli possa applicare ciò che ha appreso per difendersi dall'accusa di empietà. Insegnare qualcosa significa, in questo caso, fornire un paradigma pratico, in grado di essere impiegato in situazioni differenti da quelle in esame<sup>17</sup>. Non si può attribuire esemplarità a un caso particolare senza presupporre che esso sia estensibile ad altri casi: Socrate si limita a stare al gioco, chiedendo ad Eutifrone di esplicitare perché e in base a che cosa il caso particolare dell'esempio dovrebbe servire a regolare anche il suo comportamento. Rifiutarsi di continuare a rispondere trasformerebbe il gioco dell'insegnamento in un gioco di potere: "questo caso è esemplare perché lo dico io", o, peggio, "perché lo diciamo noi"<sup>18</sup>.

La prima definizione di Eutifrone, la quale caratterizza un termine morale in base all'esibizione di un esempio intessuto con la presenzialità della realtà o di quella del mito, ha un massimo di contenuto concreto, ma un minimo di contenuto pratico-conoscitivo. Elaborare un modello significa indicare qualcosa di valido in un numero virtualmente infinito di situazioni possibili, e per un numero virtualmente infinito di soggetti possibili. In ambito morale, le posizioni che si rifanno alla attualità delle regole e dei membri delle comunità storicamente esistenti non sono in grado di autodefinirsi e autolegittimarsi non solo di fronte alla contestazione, ma anche agli occhi dell'ignoranza. In termini ancora più generali: una teoria morale che si riferisca esclusivamente all'eticità irriflessa di comunità esistenti è una contraddizione in termini. Un modello teorico, anche se elaborato soltanto a scopi didattici, è sempre qualcosa che va oltre i limiti dell'attualità, e si proietta nell'ambito dei soggetti e delle azioni possibili. Argomentare moralmente è ricorrere a modelli e universali astratti. La concretezza dell'esempio è esemplare perché contiene, implicitamente, una regola che non vale solo per chi dà l'esempio, ma anche per chi prende esempio.

La seconda definizione di Eutifrone soddisfa l'universalità richiesta, perché si svincola formalmente dal riferimento a un esempio e fornisce un criterio che vorrebbe avere un valore generale: *osion* è ciò che è caro agli

---

<sup>15</sup> R.E. Allen, *The Dialogues of Plato* cit., I, p. 35.

<sup>16</sup> Ivi, p. 37.

<sup>17</sup> L. Versényi, *Holiness and justice* cit., pp. 70-87.

<sup>18</sup> Più in generale, al di là della posizione di Eutifrone, nessuna forma di scetticismo che si fondi sull'analisi del linguaggio può essere usata per mettere a tacere una interrogazione di tipo socratico. Un simile impiego presupporrebbe che la scepri sul linguaggio sia in grado di raggiungere, valendosi di quegli stessi strumenti linguistici che pure revoca in dubbio, almeno una verità essenzialistica, e cioè che il linguaggio, per sua essenza, è antiessenzialistico. Per la filosofia morale, questo scetticismo radicalizzato fino all'autocontraddizione condurrebbe ad un singolare dogmatismo: se ogni applicazione di un termine morale è un salto nel buio, non avrebbe senso discutere su problemi morali, perché il giusto sarebbe determinato di volta in volta dall'uso della comunità dei parlanti, anzi, del parlante che di volta in volta lo impiega. Forse è vero che le nostre discussioni non sono mai serie, perché sono soltanto dei giochi linguistici cui siamo stati addestrati a partecipare. Ma se questa consapevolezza ci dovesse impedire di discutere, tutto quello che rimarrebbe della morale sarebbe l'addestramento - un addestramento le cui premesse sono così radicalmente scettiche da renderlo al massimo grado dogmatico.

Una analisi scettica non può permettersi di bloccare nessuna indagine come priva di senso. La pretesa, forse ingannevole, di trasmettere dei modelli di comportamento con l'educazione, l'insegnamento e la coazione può essere criticata, di volta in volta, solo se accettiamo questa pretesa e stiamo al gioco, per mezzo di una indagine sul significato di tali modelli: Socrate deve continuare a interrogare, ed Eutifrone a rispondere. Naturalmente, si deve essere consapevoli che la scelta di perpetuare la strategia socratica si fonda su una argomentazione per assurdo, e cioè sull'idea che ogni relativizzazione può essere soltanto contestuale, frutto di una indagine determinata, perché un relativismo assoluto, proprio in quanto assoluto, è una contraddizione in termini.

dei <sup>19</sup>. Resta però da chiarire se l'essere caro agli dei sia una proprietà essenziale dell'*osion*, oppure una sua proprietà meramente accidentale: l'*osion* è caro agli dei perché è *osion*, oppure è *osion* perché è caro agli dei? <sup>20</sup>

Dal fatto che una cosa sia apprezzata non segue necessariamente che essa sia degna di apprezzamento. Quindi, se Eutifrone riconosce che gli dei preferiscono qualcosa non arbitrariamente, ma in quanto *osion*, deve anche ammettere che la sua seconda definizione non è appropriata, perché si limita a fornire una proprietà accidentale della classe di oggetti di cui è possibile predicare l'*osion*. Non ci dice qual è il segno distintivo, l'intensione, che caratterizza l'*osion*, la conoscenza del quale permetterebbe a chiunque di predicare la proprietà in esame anche nell'ignoranza delle preferenze degli dei <sup>21</sup>.

Lasciando Eutifrone alle sue difficoltà, possiamo provare a generalizzare l'alternativa di Socrate, senza però eliminare, per il momento, quei decisori morali privilegiati che sono gli dei. Dunque, il bene è tale perché piace agli dei, oppure piace agli dei perché è bene?

Il primo corno del dilemma è: il bene è tale perché piace agli dei. In questo caso, in primo luogo si assumono come decisori morali i soggetti di una certa categoria; e ci si informa sulle loro preferenze per sapere qual è il bene per loro: questa teoria del bene è una teoria del bene a radicazione ontologica. Ma i soggetti possono avere, sul bene, preferenze diverse e conflittuali. Il conflitto fra le diverse concezioni del bene può essere, soggettivamente, sia interspecifico sia intraspecifico. Si ha un conflitto interspecifico quando specie diverse di soggetti hanno concezioni del bene differenti e contrastanti: può esistere, ad esempio, un bene per gli dei diverso da quello per gli uomini, un bene per i cittadini differente da quello per gli stranieri, un bene per gli uomini distinto da quello per le donne, un bene per gli aristocratici distinto dal bene dei plebei. Si ha un conflitto intraspecifico quando differenti esemplari di uno stesso genere hanno, di fatto, differenti concezioni del bene.

Se accettiamo che il bene sia relativo al soggetto che lo elegge, un universo morale soggettivamente complesso può essere eticamente armonioso solo se i suoi protagonisti hanno una natura immutabile, e se le differenti nature sono collocate in una gerarchia prestabilita e consolidata. Altrimenti non si potrebbero risolvere i conflitti morali interspecifici, perché manca un concetto comune di bene che funga da unità di misura per tutti. Questa posizione, per avere un contenuto, deve presupporre una tassonomia metafisica dei soggetti morali e una cosmologia gerarchica in grado di armonizzare la convivenza di creature orientate naturalmente secondo differenti concezioni del bene.

Questo universo soggettivamente e moralmente complesso dovrebbe essere conosciuto come finito. Se si ammettesse, in linea di principio, la possibilità di avere a che fare con infinite specie di soggetti morali, o di infinite e arbitrarie tassonomie di soggetti morali - uomini, donne, dei, barbari, schiavi, intelligenze artificiali, feti, extraterrestri -, non si potrebbe sfuggire al relativismo gnoseologico ed etico, perché è impossibile gerarchizzare una serie infinita di sostanze diverse. Occorre una ontologia rigida dei soggetti morali: l'attuale deve essere logicamente e metafisicamente prioritario rispetto al possibile, il quale ha senso solo in quanto da questo derivato. Il mutamento storico deve essere escluso in linea di principio: mancano gli strumenti argomentativi per affrontare i problemi di inclusione ed esclusione connessi alle rivendicazioni di nuove categorie o categorizzazioni dei soggetti morali. Questa ontologia morale non è in grado di andare al di là dell'organizzazione metafisica del fatto compiuto.

La prospettiva si rovescia quando prendiamo in esame il secondo corno del dilemma: il bene piace agli dei perché è bene. In questo caso, il bene non viene compreso a partire dal punto di vista dei soggetti assunti come decisori morali, ma a partire da sue proprie, intrinseche ragioni. L'ontologia dei soggetti morali è virtualmente irrilevante, perché il bene deve essere determinabile a prescindere dalle preferenze delle comunità morali storicamente esistenti <sup>22</sup>. Soggetti morali sono, piuttosto, tutti i soggetti *possibili* che sono in grado di comprendere e volere le ragioni del bene. Non occorre presupporre una ontologia rigida dei soggetti morali, che

<sup>19</sup>. Eutifr. 9 e.

<sup>20</sup>. Eutifr. 10 a.

<sup>21</sup>. Eutifr. 10 a - 11 a. Molti interpreti hanno osservato che Eutifrone si lascia confondere troppo facilmente. Un volontarista teologico potrebbe permettersi di sostenere che l'*osion* si identifica con la volontà della divinità, e che il credente deve sottomettersi ad essa immediatamente, senza interrogarsi sugli imperscrutabili motivi che sorreggono le scelte divine. (V. per esempio T. Gomperz, *Griechische Denker*, Veit & Co., Leipzig 1896-7 (trad. it. di L. Bandini, *Pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1958, III-5, pp.189-191) E ancora una volta bisogna ricordare che questa via di fuga è preclusa a Eutifrone, perché egli ha esordito con la pretesa di essere in grado di insegnare che cosa sia l'*osion*. L. Versényi (*Holiness and justice* cit., pp. 70-87, nonché 141-154). ricorda, molto appropriatamente, che un volontarista teologico coerente, com'era Kierkegaard, escludeva in linea di principio la possibilità di conoscere il cosiddetto santo, in nome del punto di vista edificante che di fronte a Dio abbiamo sempre torto. Altrettanto appropriatamente, egli sostiene che la medesima struttura argomentativa dell'Eutifrone può essere applicata alla giustizia. Un positivista giuridico, che assimila la giustizia all'essere oggetto di comando da parte dell'autorità legislativa stabilita, può essere investito della domanda: la legge è giusta perché è imposta, o è imposta perché è giusta? Un volontarismo teologico assoluto e coerente dovrebbe escludere l'insegnamento e la predicazione diretta: chi mai può essere in grado di sapere che cosa, qui e ora, vuole la divinità?

<sup>22</sup>. Questo aspetto è compreso benissimo nell'interpretazione dell'Eutifrone di G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, cit., cap. VI.

possono ben essere inclusi in un universo aperto, in espansione e virtualmente infinito. Il cambiamento storico, che conduce esseri sempre nuovi a rivendicare lo statuto di soggetti morali, o porta a nuove categorizzazioni delle creature esistenti, non è una difficoltà. In linea di principio, i conflitti di valore interspecifici sono risolvibili, perché le ragioni del bene non sono connesse alla specificità ontologica del soggetto morale esistenzialmente incarnato. La difficoltà sta nelle condizioni di attualizzazione del modello di soggetto morale possibile costruito a partire dalla teoria del bene: come facciamo a stabilire che il nostro modello teorico è applicabile a una creatura esistente? Inoltre, dal punto di vista oggettivo: ammesso e non concesso che si abbia una teoria morale la quale non si riduca a una ipostatizzazione delle preferenze della comunità morale storica, a quali condizioni essa potrebbe essere efficace? Come è possibile pensare a un orizzonte di legittimazione che sia nello stesso tempo determinato e determinante, ma non sia storicamente e metafisicamente chiuso?

Ricapitolando, se usiamo come criterio il genere di relazione che intercorre fra il bene e i soggetti morali è possibile classificare le teorie etiche secondo la seguente tipologia:

a) Etiche che definiscono il bene a partire dai soggetti morali, come bene relativamente a loro. Perché tale bene possa avere un contenuto determinato, la struttura ontologica dei soggetti morali deve essere rigida; deve presupporre perciò una metafisica che tratti l'universo come fisicamente, gnoseologicamente ed ermeneuticamente finito. La storicità, come possibilità del mutamento sia nella tassonomia dei soggetti morali, sia dei singoli soggetti morali, non deve avere luogo, perché condurrebbe ad una indeterminazione del bene conseguente all'indeterminatezza del suo fondamento soggettivo. I conflitti morali interspecifici si possono sanare solo ricorrendo ad una gerarchia cosmologica, perché manca un bene comune per tutti.

b) Etiche che definiscono i soggetti morali a partire dal bene. Il contenuto del bene determinato a prescindere dalla tipologia dei soggetti morali: perciò questa posizione è compatibile con un universo fisicamente, gnoseologicamente ed ermeneuticamente infinito e storico. Le difficoltà sono invece connesse innanzitutto alla determinazione del bene, che non deve essere una ipostatizzazione di ciò che è bene in relazione a una determinata specie di soggetti attuali - altrimenti si ricadrebbe nella teoria etica *sub a)* -, ma deve poter essere accessibile a tutti i soggetti morali possibili. In secondo luogo, uno schema di soggetto morale possibile deve essere corredato di una serie di condizioni di applicazione alle creature attuali, come condizioni di efficacia dell'etica da cui deriva.

I due tipi di etiche possono essere distinti anche in base a un *experimentum crucis*, e cioè il modo con cui esse reagiscono all'argomento di Lisistrata, ovvero alla richiesta di inclusione da parte di una creatura esclusa dal novero dei soggetti morali. L'argomento è il seguente: perché il fatto che sia classificabile come X deve essere motivo di esclusione dall'insieme dei soggetti morali? Ora, le etiche che definiscono il bene a partire da soggetti morali determinati da una ontologia rigida non sono in grado di "vedere" una Lisistrata, a meno che non implodano in un relativismo storicistico che ha come conseguenza l'indeterminazione del concetto di bene. Se si ammette che il bene è fondamentalmente bene per un soggetto, allora il tipo del soggetto deve essere determinato, e ciò che è stato escluso da questa tassonomia non è neppure *visibile* come soggetto morale. Se invece si ammette che la tipologia del soggetto morale, sul quale soltanto si fonda il bene, è indeterminata, allora il bene stesso diviene indeterminato. Ciò che in un universo ontologicamente rigido, finito e atemporale è metafisica, in un universo infinito e storico si trasforma in relativismo e decisionismo.

Le etiche che definiscono il soggetto morale come un fascio di possibilità a partire da una teoria del bene sono strutturalmente aperte all'argomento di Lisistrata, perché vorrebbero determinare rigidamente il bene e non invece l'ontologia dei soggetti morali. Se è vero che il bene è qualcosa che mi deve orientare a prescindere da ciò che è bene per me nella mia concretezza, allora la giustizia è per sua natura oltre la giustizia incarnata nelle comunità morali storiche. Ma come facciamo ad essere sicuri che il nostro ipotetico soggetto morale possibile non sia, sotto nobili spoglie, un distillato ingannevole del soggetto morale così come viene storicamente conosciuto e del bene per lui, o per lui come "noi" lo vediamo e lo teorizziamo? E' possibile una teoria etica determinata, ma in grado di garantire ai soggetti morali non ancora riconosciuti come tali un'area di potenziale visibilità?

Allo scopo di specificare quest'ultimo interrogativo prenderò in esame un altro testo platonico, la *Repubblica*, a partire dal quale cercherò di mostrare quali tipi di tensioni sono connessi ad una assiologia che si fondi sulla priorità del bene "in sé" rispetto al bene "per noi".

### La giustizia degli invisibili

L'etica socratico-platonica sembra classificabile senza equivoco fra le posizioni che sovraordinano il bene all'ontologia del soggetto morale. Per dimostrarlo, possiamo vagliarla alla luce dell'argomento di Lisistrata che abbiamo assunto come pietra di paragone: Socrate sostiene, nel *Menone*, che l'idea della virtù è unitaria e deve

essere applicabile a tutti e ciascun soggetto morale. Non si può affermare, ad esempio, che la virtù di un uomo è qualcosa di radicalmente differente da quella di una donna <sup>23</sup>. Difatti, se virtù d'uomo fosse diversa da virtù di donna, che cosa ci autorizzerebbe a classificarle entrambe sotto la medesima forma, come virtù? La possibilità di un'argomentazione morale valida per tutti i soggetti in grado di esserle sottoposti riposa sull'unicità del criterio di valutazione morale assunto come paradigmatico. Se il paradigma muta a seconda del termine cui si applica, si mette in forse la possibilità di utilizzarlo come modello imperativo anche al di fuori del caso in esame.

E' possibile estrapolare dalla *Repubblica* una regola generale per l'applicazione di criteri unitari a soggetti differenti: la rilevanza della differenza che sussiste fra loro rispetto all'idea sotto la quale devono essere classificati o alla funzione che devono svolgere. Per esempio, in rapporto alla partecipazione al governo della città, la differenza biologica fra uomo e donna non è rilevante e perciò non può essere motivo di discriminazioni - così come non è rilevante l'essere calvi o chiamati per l'esercizio della filosofica professione di calzolaio <sup>24</sup>. Applicando il principio della rilevanza, potremmo derivare dalla tesi socratico-platonica che identifica unitariamente la virtù con la conoscenza, che il criterio per l'inclusione di qualcuno nella comunità morale di riferimento è la possibilità di conoscere e di agire teleologicamente e consapevolmente. Soggetto morale dovrebbe essere chiunque è dotato del potere o della facoltà di conoscere, indipendentemente dalla sua condizione storica o biologica, e da ogni tassonomia basata su distinzioni irrilevanti rispetto alla facoltà in oggetto.

Questa tesi interpretativa, costruita deduttivamente a partire da alcuni luoghi comuni del pensiero socratico-platonico, è volutamente schematica. Essa indica solo un criterio astratto per l'inclusione di una creatura esclusa nel novero dei soggetti morali: la rilevanza o no della differenza specifica che la caratterizza rispetto ai soggetti già inclusi, in relazione alla potenzialità richiesta per l'adempimento di ciò che è considerato bene morale. Ma bisogna vedere se e come questo criterio funziona, messo a confronto con la filosofia politica e segnatamente con la teoria platonica della giustizia. Il testo che esaminerò è la *Repubblica*, perché essa tratta due questioni che si intersecano fra loro, e cioè la definizione della giustizia e il suo rapporto con chi la possiede <sup>25</sup>.

Nel primo libro della *Repubblica*, Il sofista Trasimaco definisce la giustizia in generale come «un bene altrui», e, dal punto di vista di chi ha il potere di governo, come «l'utile del più forte»; l'ingiustizia, invece, beneficia chi la possiede <sup>26</sup>. Rispetto alla tradizione della *polis* e al suo codice di regole puramente esteriore, fondato su un sistema di ricompense sociali, Trasimaco può apparire un immoralista <sup>27</sup>. Tuttavia egli dà per scontata l'esistenza di una società politica che si muove secondo una giustizia il cui contenuto è ampiamente condiviso. Infatti, se tutti si comportassero secondo ingiustizia, la possibilità del più forte di trar vantaggio dalla giustizia, praticata dagli altri sarebbe annullata <sup>28</sup>.

L'argomento di Trasimaco tratta la giustizia come un'idea condivisa e messa in pratica, ma indefinita, la quale si presta ad essere usata dal più forte per il proprio vantaggio. Egli si interessa esclusivamente delle conseguenze

<sup>23</sup>. *Menone*, 72 c-73 c. Taylor, a questo proposito, osservava che se un universale è asseribile per una pluralità di soggetti, deve esserlo per tutti e ciascuno nel medesimo senso. Infatti, la soluzione aristotelica dell'uso analogico degli universali, per la quale fra virtù di uomo e virtù di donna vi è un rapporto non di identità ma di analogia, non pone limiti, in linea di principio, alla frammentazione della virtù: non solo non sarebbe possibile sottoporre a un criterio unitario la virtù d'uomo e la virtù di donna, ma anche la virtù di Pietro e la virtù di Paolo. Il dilemma non è fra un criterio di valutazione rigido e monolitico e una pluralità finita di criteri adattati specificamente, bensì fra un criterio unitario e una infinità di criteri indeterminabile, perché nulla pone limiti alla specificazione.. A.E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, Meridian Books, Cleveland-New York 1956, pp. 182-183.

<sup>24</sup>. *Repubblica*, V 454 b-455 e. Non considero rilevante, in questa sede, la diffusa critica a questa argomentazione platonica, che viene stigmatizzata come sessista perché implica il rifiuto a valorizzare le peculiarità e le specificità femminili (vedi per esempio G. Sissa, *Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, pp. 72-73, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente*, I, *L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 58-100). Platone vuole provare, contro un neppure tanto ipotetico interlocutore il quale sostiene che esistono occupazioni che si addicono alle donne "per natura", le tesi seguenti: le donne possono fare di tutto, se adeguatamente educate, e la divisione sessuale del lavoro esistente è contro natura. In questa prospettiva, la strada della valorizzazione di attività tradizionalmente femminili come la cucina e la tessitura sarebbe stata suicida, perché avrebbe condotto immediatamente alla naturalità della divisione sessuale del lavoro alla quale Platone voleva sottrarsi. Perfino concedendo all'interlocutore sessista che le donne fanno tutto peggio degli uomini, da ciò non segue che si diano attività che si addicono naturalmente agli uomini o alle donne. Ovvero: perfino se ammettiamo che le capacità delle donne sono inferiori nel grado, da ciò non segue che siano anche differenti nella specie. E siccome, fra i maschi, una inferiorità nel grado non è in se stessa motivo di esclusione - ci sono filosofi, guerrieri e artigiani che compiono la loro opera più o meno bene - così anche una eventuale inferiorità nel grado per quanto concerne l'abilità delle donne non può essere motivo di discriminazione.

<sup>25</sup>. Platone usa di preferenza *dikaosyne* anziché *dike*, tanto che alcuni hanno preferito rendere il primo termine con "moralità", in contrapposizione all'ordine esteriore della giustizia politica: in realtà il problema non si pone perché i due aspetti della giustizia sono strettamente connessi, sia per la tradizione greca, sia - in modo nuovo e differente - per Platone. V. a questo proposito J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon, Oxford 1982, pp. 10-15.

<sup>26</sup>. *Repubblica*, I, 338 c; 343 c-344 c.

<sup>27</sup>. Adkins nota che Trasimaco oppone in realtà alla giustizia politica una tradizione più antica e più solida, e cioè l'ideale competitivo-acquisitivo della virtù (A.W.H. Adkins, *Ethics*, cit., p. 108).

<sup>28</sup>. V. a questo proposito A. Ophir, *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*, Routledge, London 1981, pp. 46-72.

che questa incognita morale ha per chi agisce tenendola presente, o perché si fa ingannare dall'illusione della giustizia, o perché sfrutta questa illusione per celare il *factum brutum* della forza..

In questa prospettiva, un elemento solido della confutazione compiuta da Socrate è la distinzione fra la possibilità e la capacità di trarre vantaggio da qualcosa e il contenuto di questo qualcosa<sup>29</sup>: perché fra il potere e il suo esercizio vantaggioso si interpone la maschera della giustizia? Ammettiamo che esista una nozione di giustizia incontestata e condivisa: diventa facile sostenere che i governi legiferano a proprio vantaggio e che chiunque ne abbia la possibilità preferisce trasgredire le regole della giustizia per il proprio utile. Ma tale tesi, nel momento in cui insiste esclusivamente sul rapporto esteriore della giustizia con chi ne è soggetto, non ha l'efficacia di un argomento il quale provi che ogni nozione di giustizia è strutturalmente viziata ed ingannevole. Trasimaco a ben guardare afferma soltanto che il termine "giustizia" viene usato strategicamente dal più forte per denominare il proprio utile; ma non dimostra che la giustizia in quanto tale sia un concetto comunque truffaldino e retorico. Lo stesso Socrate, dopo aver messo a tacere Trasimaco, si rende conto che resta da affrontare il problema principale, e cioè capire che cos'è la giustizia<sup>30</sup>, proprio perché il suo avversario ha parlato soltanto dell'uso politico di un concetto di giustizia preliminarmente assunto come dato e condiviso.

Socrate non abbandona del tutto l'impostazione trasimachea del problema della giustizia. Egli, pur sapendo distinguere l'eventuale contenuto di quest'ultima dal suo rapporto col soggetto, non scinde mai completamente le due questioni: i nove volumi successivi della *Repubblica* hanno il compito di mostrare sia che cos'è la giustizia, sia che chi la possiede è felice. Questa impresa, per non ricadere in una concezione della giustizia fondata esclusivamente sul vantaggio esteriore e sulla buona reputazione fra i concittadini o anche fra gli dei, deve orientarsi a partire da una riformulazione radicale del problema.

Il mio itinerario di lettura, incentrato com'è su un interrogativo moderno e eccentrico, avrà come capisaldi tre miti, e cioè la storia dell'anello di Gige, il cosiddetto racconto fenicio e il mito di Er. La scelta di attraversare il complesso testo platonico a partire da queste tre narrazioni è ispirata da due motivi: il primo, generico, è legato allo spessore simbolico del mito, che in Platone dice qualcosa di più non soltanto del suo significato letterale, ma anche dell'argomentazione dialettica<sup>31</sup>, il secondo, specifico, è rappresentato dalla circostanza che tutti e tre i miti toccano il problema della connessione fra la giustizia, civica o personale, e il soggetto cui si riferisce. La tematica di questi miti mi fa pensare che non sia del tutto inappropriato sfruttare la loro sovrabbondanza semantica per capire in che termini quello che noi chiamiamo soggetto morale si riferisce al problema della giustizia.

Glaucone, nel II libro della *Repubblica*, usa il mito dell'anello di Gige - la storia di un pastore che diventa re sfruttando i vantaggi dell'invisibilità conferitagli da un anello magico - per radicalizzare una delle questioni già poste da Trasimaco: se l'unico motivo per essere giusti è dato dalle convenzioni sociali, allora ha senso comportarsi giustamente soltanto in pubblico, quando non abbiamo la forza di farne a meno<sup>32</sup>. La sfida di Glaucone è radicale: non soltanto sopprime la condizione di validità della morale tradizionale greca, basata sulla reputazione, ma vieta di costruire qualsiasi modello di giustizia civile e personale che faccia riferimento, anche in minima parte, a nozioni come il controllo e la contrattazione sociale.

Se il soggetto morale è un invisibile, esso non può identificarsi con un soggetto "storico", nel senso etimologico del termine - cioè conosciuto in quanto visto -, ma deve essere costruito secondo un modello che prescindano da qualsiasi riferimento sociale. Si può aggiungere, forzando un po' lo spessore semantico del mito, che quella di invisibile è una condizione piuttosto ambigua. Nel caso di Gige, essa rappresenta la possibilità - essendo una invisibilità controllabile - di sottrarsi temporaneamente al *panoptikon* sociale allo scopo di trarre dei vantaggi all'interno della società stessa. Esiste, tuttavia, anche una differente invisibilità: quella, imposta e non controllabile, degli esclusi e dei disconosciuti. Una giustizia degli invisibili dovrebbe incarnarsi in una società strutturalmente aperta, perché la moralità e la sua applicazione dovrebbero essere indipendenti dalla visione e dalla considerazione altrui.

Se viene eliminata la possibilità di riferirsi alle condizioni di visibilità della politica storica, occorre riformulare tanto la struttura della giustizia, quanto quella del soggetto cui si rivolge e della felicità di quest'ultimo: non è più possibile richiamarsi ad una comunità politica i cui membri sono in una condizione di visibilità parziale e in cui valori individuali e valori comunitari possono confliggere. La giustizia degli invisibili deve far riferimento a un modello assiologico unitario: gli invisibili, essendo al di là del controllo sociale, possono formare una società se e solo se la giustizia politica e la giustizia personale si identificano. Socrate

<sup>29</sup>. *Repubblica*, I, 346 d.

<sup>30</sup>. *Repubblica*, I, 354 c.

<sup>31</sup>. V. ad esempio F. Graf, *Griechische Mythologie*, Artemis, München-Zürich 1985 (trad. it. di C. Romani, *Il mito in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 143-147).

<sup>32</sup>. *Repubblica*, II, 358 c-361 d. Sul senso della rielaborazione platonica del racconto erodoteo di Gige v. A. Ophir, *Invisible Cities*.cit., pp. 10-45.

sostiene che la giustizia è la medesima per gli individui e per la *polis*: affrontarla dal punto di vista politico è come far leggere un testo scritto a lettere grandi a uomini di vista troppo corta per leggere le piccole<sup>33</sup>.

Alla ricerca di un principio unitario di giustizia, Socrate ricostruisce una storia logico-genetica della città, a partire da una primitiva associazione basata sulla divisione del lavoro e dettata dalla necessità, fino alla città lussuosa, in cui la moltiplicazione dei bisogni e il conseguente loro snaturamento pongono il problema di una riorganizzazione consapevole delle strutture civili: occorre, in questo caso, sapere che cos'è la giustizia, proprio perché è venuta meno la necessità<sup>34</sup>.

Il principio unitario di giustizia, che dovrebbe essere in grado di valere tanto per la comunità politica quanto per l'individuo, è la cosiddetta *oikeiopraxis*, il "fare le proprie cose"<sup>35</sup>. Tale principio, preso nella sua massima astrattezza, dovrebbe essere applicabile ad ogni totalità il cui funzionamento ottimale risulti da una corretta coordinazione delle parti. Essendo un principio politico-morale, il principio di giustizia dovrebbe richiedere la consapevolezza dell'unità cui si applica, anche perché esso entra in gioco, come principio, proprio quando gli automatismi della città primitiva divengono problematici. Il suo statuto logico-metafisico è quello di forma o idea, cioè di paradigma cui è sottoponibile una molteplicità di casi. Il principio, inoltre, può essere applicato solo in quanto è conosciuto dall'unità morale interessata, ma il suo carattere paradigmatico non discende dall'essere conosciuto; è la sua ricerca, piuttosto, a orientarne la conoscenza.

Abbiamo cercato di formulare il principio della giustizia con la massima astrattezza, come principio che regola l'armonioso funzionamento di una totalità autoconsapevole e composta di parti coordinate. Tuttavia, nell'applicare il suo principio all'anima umana e alla comunità politica, Platone si comporta come se le due unità morali non avessero una identità astrattamente strutturale, ma anche contenutistica. Anima e città sono tripartite in una parte razionale - l'elemento *logistikon* dell'anima e la classe dei governanti filosofi della città -, una parte "irascibile" - il *thymos* nell'anima e i guerrieri nella città - e una parte appetitiva - l'elemento *epithymetikon* nell'anima e la classe degli artigiani nella città -<sup>36</sup>. Anima e città operano secondo giustizia se ciascuna delle parti svolge la funzione che gli è propria<sup>37</sup>; se, in particolare, la parte razionale governa le altre due, essendo l'unica che può conoscere e adeguarsi consapevolmente a qualsivoglia idea di giustizia.

Platone connette a un modello unitario di giustizia, che vorrebbe essere al di sopra della relatività storico-sociale, un modello unitario di unità morale cui la giustizia è destinata, allo scopo di mostrare che non c'è conflitto fra moralità politica e moralità individuale. Questa connessione, tuttavia, non è indispensabile: l'unità dei due tipi di moralità non implica necessariamente che l'individuo e la comunità politica debbano essere adeguati a un unico modello di unità morale<sup>38</sup>. Infatti, sarebbe sufficiente che le unità morali fossero identiche solo per ciò che è rilevante nel caso in discussione, e cioè in quelle possibilità astratte connesse alla recepibilità del paradigma. Anzi, in Platone, un modello monolitico e omnicomprensivo di unità morale conduce, se applicato indifferentemente all'individuo e alla *polis*, a ben note difficoltà logiche:

a) se interpretiamo, come ci è lecito fare in virtù dell'unicità del modello di unità morale sotto cui ricadono, la *polis* nei termini dell'anima individuale, ne segue che, all'interno della città, individui completi si trovano a dover svolgere il ruolo di una parte. Un artigiano, ad esempio, potrebbe obiettare a buon diritto: perché io, che pure possiedo, come tutti, una facoltà di ragionamento, devo svolgere, nella città, solo la funzione dell'elemento appetitivo dell'anima?

b) se, viceversa, ciascuna parte dell'anima è individuale quanto lo è ciascun cittadino, non solo si ha un regresso all'infinito privo di un termine ultimo, ma soprattutto, ciascuna parte è legittimata a ripetere l'obiezione dell'artigiano di cui al punto precedente<sup>39</sup>.

L'unicità del soggetto morale cui si applica il principio unitario di giustizia "ciascuno faccia il proprio compito" fa sì che quest'ultimo sia, contemporaneamente, un principio di coordinazione politica, se applicato alla città, e un principio di sanità psichica, se applicato all'individuo. Ora, dal fatto che un individuo sia dotato, al suo interno, di armonia psichica, non segue necessariamente che, all'esterno, sia in un rapporto corretto di coordinazione con gli altri cittadini; né, d'altra parte, dalla corretta coordinazione esterna fra i cittadini segue che ciascuno sia dotato di armonia psichica. Ad esempio, per un artigiano perseguire l'armonia psichica significherebbe, come per tutti, cercare di capire da sé il contenuto e la validità della giustizia; ma perseguire la giustizia civica significherebbe obbedire ai suoi governanti-filosofi senza discutere. Un interprete, G. Vlastos, che ha investito la giustizia platonica con questo genere di critica, ha suggerito che le tesi platoniche sulla

<sup>33</sup>. *Repubblica*, II, 368 d.

<sup>34</sup>. *Repubblica*, II, 369-376.

<sup>35</sup>. *Repubblica*, IV, 434 c-433 b.

<sup>36</sup>. *Repubblica*, IV, 439 d ss.

<sup>37</sup>. *Repubblica*, IV, 441 d.

<sup>38</sup>. V. ad esempio J. Annas, *Republic*, cit., p. 151.

<sup>39</sup>. Ivi, p. 150.



giustizia potrebbero essere emendate, per una maggiore correttezza logica, con la seguente riformulazione: la fonte ultima dell'ingiustizia è la sensualità; la ragion pratica sarebbe impotente se dovesse limitarsi a dichiarare che cosa è giusto, senza essere in grado di imporlo; occorre, perciò, una armonia interiore - e una capillare educazione civica - affinché la giustizia possa essere efficace per ogni cittadino <sup>40</sup>.

Ora, se accettiamo il suggerimento di Vlastos, dobbiamo ipotizzare - usando un linguaggio non platonico ma moderno - che Platone, nel connettere, secondo il criterio della rilevanza, il suo modello di giustizia con un modello di soggetto morale, abbia tenuto indistintamente conto tanto di un principio di validità quanto di un principio di efficacia. Nella tesi platonica sulla giustizia, un modello intelligibile al di sopra dei condizionamenti storico-sociali include una tesi di antropologia sociale sulla sua applicabilità, che è connessa al controllo della sensualità. Il principio intelligibile che ognuno, nella città come nell'anima, deve fare ciò gli si addice, rischia di non essere attuato a causa della sensualità: nel principio è inclusa l'esigenza della massima apertura conoscitiva, perché ciò che si addice a ciascuno non è chiarito dalla storia e dalla morale tradizionale, mentre la sua applicazione comporta il bisogno di controllare la sensualità. E che l'esigenza dell'apertura conoscitiva e quella del controllo vengano a confliggere, è, del resto, già adombrato dall'introduzione nel progetto della *politeia* di un celebre mito artificiale, il racconto fenicio.

Il racconto fenicio, che il Socrate della *Repubblica* caratterizza esplicitamente come falsità e che introduce con non celata riluttanza e vergogna, è un tipico mito di fondazione, paragonabile a miti autentici della tradizione, come quello di Cadmo: i cittadini sono nati, già adulti e formati, dalla terra, cui debbono assistenza e difesa. Essendo nati dalla stessa madre, devono considerarsi come fratelli; ma il dio che, sottoterra, li ha plasmati ha mescolato dell'oro nell'impasto di coloro che sono atti al comando, dell'argento in quello dei loro ausiliari e del ferro o del bronzo in quello dei lavoratori manuali. I ruoli sociali, di conseguenza, devono essere attribuiti rigorosamente in virtù della determinazione metallica e divina <sup>41</sup>. Come molti autentici miti di fondazione, il racconto fenicio propone un orizzonte di efficacia legittimante, ossia narra degli eventi che, per la sola circostanza di essere creduti e tramandati, creano non soltanto la legittimazione di una società, ma anche le sue strutture gerarchiche.

Il Socrate della *Repubblica* propone un modello monolitico di soggetto morale, ma il suo mito artificiale introduce una gerarchia basata sull'inclusione e sull'esclusione in base a caratteristiche innate. In primo luogo, infatti, i cittadini vengono distinti dagli altri esseri umani, in quanto solo essi possono dirsi nati dalla terra. In secondo luogo, la gerarchia tripartita si basa su differenze fortissime e irrevocabili: il racconto fenicio della nascita e della fondazione vede le differenze fra le tre classi tanto ineluttabili e determinate quanto la costituzione materiale degli oggetti: come una cosa forgiata col bronzo non può diventare d'oro, così chi è nato artigiano non può diventare filosofo. La graduatoria di valore dei metalli con i quali gli individui vengono plasmati è giustificata solo dalle preferenze del dio demiurgo e dal fatto che gli uomini stessi condividano tali preferenze. Si potrebbe pensare che questo mito sia riducibile a una soluzione di copertura alle difficoltà logiche connesse all'applicazione ad una società gerarchica di un modello unitario di soggetto morale: ma allora perché Socrate, nel III libro, ha tanta cura di metterne in evidenza la mendacità e la vergognosità? In più, questa esplicita, vergognosa falsità diviene tanto più stupefacente in quanto il mito artificiale della nascita contrasta fortemente col mito della morte - il racconto di Er - che conclude il decimo e ultimo libro della *Repubblica*.

Er, un soldato valoroso caduto in battaglia, ottiene il privilegio di ritornare dall'aldilà con la memoria della retribuzione ciclica delle anime in procinto di rientrare nell'esistenza terrena. Tale retribuzione avviene per mezzo di una ridistribuzione di un numero grandissimo ma finito di modelli di vita (*paradeigmata bion*) - umani e animali - che un araldo prende dalle ginocchia della parca che canta il passato, Lachesi. La particolarità di questa ridistribuzione è che l'assegnazione dei paradigmi di vita è frutto della scelta di ciascuna anima interessata, con l'intervento del caso solo nel sorteggio dei turni - cosa, questa, rilevante perché le prime anime hanno facoltà di scegliere da una rosa più ampia di destini. La scelta ha luogo dopo che la parca ha fatto proclamare a un araldo queste parole:

Anime dall'effimera esistenza corporea, incomincia per voi un altro periodo di generazione mortale, preludio a nuova morte. Non sarà un *daimon* a scegliere voi, ma sarete voi a scegliervi il *daimon*. (...) La virtù non ha padrone; secondo che la onori o la spregi, ciascuno ne avrà di più o di meno. La responsabilità è di chi sceglie, il dio non è responsabile <sup>42</sup>.

Sul piano strettamente ontologico l'universo di Platone è ciclico e precluso alla novità: la scelta delle anime ha luogo fra un numero grande ma finito di possibilità che sono di competenza non della parca che canta il

<sup>40</sup>. G. Vlastos, *Justice and Happiness in the Republic*, ora in Id., *Platonic Studies*, Princeton U.P., Princeton.1981, pp. 58-75.

<sup>41</sup>. *Repubblica*, III, 414 c-416 c.

<sup>42</sup>. *Repubblica*, X, 617e. La versione è di F. Sartori, in Platone, *Opere complete*, VI, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 341.

futuro, ma di quella che canta il passato, in quanto tale immutabile e irrevocabile. Tuttavia, a questa ontologia chiusa corrisponde una apertura massima dell'assiologia.

Il mito di Er affida la responsabilità del proprio paradigma di vita al soggetto interessato, invece che al *daimon*, l'immagine tradizionale di una ripartizione cosmica e al di sopra di ogni decisione personale, e soprattutto sconnette la facoltà di scegliere dall'ontologia fisica. I modelli di vita offerti alla distribuzione comprendono allo stesso titolo uomini e donne, persone delle più svariate condizioni sociali e addirittura animali. La facoltà di scegliere, e di scegliere secondo ragione, è una possibilità che non dipende dalla propria immagine visibile, determinata storicamente, socialmente e biologicamente, ma deve essere presupposta perché sia possibile proporre qualsivoglia paradigma morale che, in quanto modello, chieda di essere diversi da quello che si è. La virtù, ontologicamente, è *adespoton*, cioè indipendente, senza padrone: nessuna qualità del mondo visibile può essere assunta a motivo determinante lo statuto, la destinazione e la perfezionabilità di chi è dotato della facoltà di scegliere.

La ricchezza simbolica del mito di Er può forse anche essere esplicitata con riferimento all'idea platonica del Bene, il principio supremo della gerarchia delle idee, superiore tanto all'essere quanto all'*ousia*, come *realitas* dotata di sostanzialità<sup>43</sup>: superiore, dunque non soltanto alla conoscenza, ma all'essere in quanto esistenza, in quanto essenza e in quanto verità<sup>44</sup>. Alla unità e fissità di quella molteplicità di paradigmi che sono le idee, Platone sovraordina un principio sintattico di ordinamento dell'esistenza, di orientamento e di conoscibilità che è dotato dell'unità e della assolutezza propria delle idee, ma è semanticamente vuoto<sup>45</sup>. Come per qualsiasi altra idea, non si può definirlo esibendone un esempio relativo e condizionato; ma, a differenza di un'idea, non è determinabile senza essere già presupposto: ad esempio, chi volesse esaurire semanticamente il bene nell'intelligenza o nel piacere, non potrebbe fare a meno di reintrodurlo come principio sintattico di gerarchizzazione assiologica dei vari generi di intelligenza e di piacere. Il Bene, dunque, è al di dell'essenza e dell'esistenza, ed è loro superiore per dignità e *dynamis*<sup>46</sup>, cioè è più ricco tanto di valore, quanto di potenza, potenzialità, possibilità.

Ragionare nell'orizzonte dell'idea del bene significa presupporre che ciò che è, in quanto è orientabile secondo modelli assiologici non effettivi e attuali, ma soltanto esemplari, può essere al di là di quel che è. Il rapporto fra il Bene e le determinazioni ontologiche ha la stessa apertura e ricchezza di potenzialità del rapporto fra la virtù delle anime del mito di Er, dotate della facoltà di scelta, e le vite oggetto della scelta: come il Bene non può determinarsi e incarnarsi una volta per tutte in una idea qualsivoglia, perché nessuna idea può esaurire l'orizzonte della sua valutabilità e del suo ordine, così la virtù è senza padrone, perché non può essere connessa intrinsecamente a nessun modello di vita socialmente o biologicamente determinato. In termini più ampi: l'applicabilità di qualsivoglia modello assiologico non è connessa in modo essenziale a nessun modello ontologico attuale, perché si basa sul presupposto che un essere possa essere diverso da ciò che è. Un paradigma assiologico è un progetto che vale al di là dell'attuale, e perciò è qualcosa che proietta l'esistente al di là dell'esistente.

Il racconto fenicio narrava un processo irrevocabile di attualizzazione dei soggetti morali secondo una ineluttabile determinazione e destinazione metallica; il mito di Er sostiene che ogni determinazione nel mondo visibile può essere pensata come soggetta a una scelta al di là del mondo visibile<sup>47</sup>. Chi elabora modelli assiologici presuppone una realtà aperta alla possibilità - perfino in un universo finito e ciclico -, ma chi lo applica si trova costretto a decidere quali creature attuali includere e quali escludere e a giudicare i soggetti non secondo la loro possibilità, ma secondo la loro attualità, dunque in base a un passato non più oggetto di scelta, ma irrevocabilmente realizzato.

Fra l'apertura del modello assiologico e la chiusura delle sue condizioni di applicazione esiste uno iato, dovuto al fatto che occorre applicare una possibilità, in se stessa al di là dell'essere, ad una serie di enti attuali. In termini estremi, potremmo sostenere che è strutturalmente iniquo presentare modelli assiologici aperti ad ogni creatura che può scegliere di essere diversa e migliore di ciò che è, e allo stesso tempo doverli applicare, con qualsivoglia criterio, per giudicare e ordinare un gruppo finito e determinato di creature attualmente esistenti.

<sup>43</sup>. *Repubblica*, VI, 509 b.

<sup>44</sup>. Sui significati di *einai* in Platone v. fra l'altro G. Vlastos, *A Metaphysical Paradox*, ora in *Platonic Studies* cit., pp. 46-57; E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) pp. 233-248; J. Annas, *Republic* cit., pp. 190-215.

<sup>45</sup>. V. per esempio A. Ophir, *Invisible Cities* cit., p. 157.

<sup>46</sup>. *Repubblica*, VI, 509 b.

<sup>47</sup>. Molti interpreti, sia pure in termini diversi, hanno identificato un conflitto analogo nelle teorie morali di Platone: Julia Annas, ad esempio, ha parlato di un contrasto fra il carattere impersonale della formulazione del canone della giustizia, e la necessità di mostrare l'interesse personale dell'individuo alla giustizia (J. Annas, *Republic* cit., pp. 321-334); Havelock ha parlato di un conflitto fra l'apertura radicale della psicologia morale di Platone di contro al conservatorismo della sua giustizia politica (E.A. Havelock, *Justice* cit., pp. 308-323); Ophir ha messo in luce il contrasto fra il racconto fenicio, come tentativo di replicare ingannevolmente la natura e la sospensione di ogni immediatezza che caratterizza quell'atto testuale che è la *Repubblica* (A. Ophir, *Invisible Cities* cit., pp. 73-103).

In altre parole, quando sovrapponiamo un modello morale che comprende la libertà come sua componente fondamentale a determinate creature empiriche - e non ad altre - siamo costretti a “mentire”, cioè ad applicare il nostro modello in maniera discriminatoria, senza essere in grado di giustificare fino in fondo questa discriminazione. Questa menzogna, tuttavia, è inevitabile perché la nostra teoria morale soggettivamente indeterminata sarebbe del tutto inapplicabile, se non ci si prendesse la responsabilità di indicare quali sono i soggetti empirici di cui essa si occupa, ossia a quali creature attribuire la potenzialità attualizzabile di essere soggetti morali - anche se, in linea di principio, in un universo moralmente aperto, in cui il possibile è superiore all'attuale, non ci sono argomenti decisivi per escludere nessuno

Questa digressione platonica serve per formulare due modelli strategici per il nesso fra problema del soggetto e filosofia pratica. Il primo modello è quello del racconto fenicio: i soggetti sono qualcosa di dato, una costante, e in base alla loro struttura, alle loro relazioni e alle loro non giustificate preferenze viene costruita una teoria della giustizia, o anche del bene. Il secondo modello è quello del mito di Er: la teoria del bene o della giustizia è costruita indipendentemente dall'immagine del soggetto, che qui è una variabile. E' forse non irrilevante notare che gli interpreti interessati a trattare Platone come filosofo autoritario o totalitario accentuano l'importanza del racconto fenicio; di contro, gli interpreti che leggono Platone come filosofo riformatore e critico della cultura preferiscono sottolineare il mito di Er<sup>48</sup>.

Ciascuno dei due modelli è affetto dalle proprie difficoltà caratteristiche. Se assumiamo il soggetto come una costante già data, riusciamo a darne una immagine determinata e concreta, ma con un limite grave. Infatti dobbiamo presupporre che l'universo dei soggetti morali possibili sia finito e costituito una volta per tutte: assumere il soggetto come dato significa pensare l'universo come metafisicamente chiuso e privo di novità e di storicità. Il soggetto può essere una costante solo nel mondo premoderno e statico di Aristotele e di Machiavelli. Ricorrendo alla metafora contenuta nel racconto fenicio, possiamo dire che questo mito funziona solo se la gerarchia di oro, argento e bronzo è trattata come se appartenesse alla natura delle cose, e, soprattutto a condizione che il dio non si metta a plasmare individui ricorrendo ad altri metalli o a materiali sintetici non previsti dalla gerarchia riconosciuta.

Se, invece, trattiamo il soggetto come una variabile che interessa alla filosofia pratica solo in quanto portatrice della facoltà di scegliere, e assumiamo che la vera e unica costante della filosofia pratica sia la definizione del bene o della giustizia, possiamo conciliare la nostra teoria con un universo potenzialmente infinito, aperto al mutamento e alla storicità. La virtù è senza padrone: qualsiasi creatura, purché abbia la facoltà di scegliere, può esserne la portatrice. Tuttavia, quando dobbiamo trattare con un universo concreto, attualmente esistente, dobbiamo indicare chi, di fatto, consideriamo soggetto morale. E in questo caso non possiamo fare a meno di utilizzare la nostra esperienza, che è contingente e storica. Se assumessimo, ad esempio, che l'etica è un sistema ipotetico-deduttivo fondato su postulati, e non invece un sistema deduttivo fondato su una immagine metafisica del soggetto, ci troveremmo di fronte al problema di applicare tale sistema a universi semantici variabili, senza avere un criterio di applicazione stabilito una volta per tutte.

Questo tipo di apertura della filosofia pratica alla storia è insieme una forza e una debolezza: è una forza, perché rende l'etica indipendente dalla metafisica, e rende possibile argomentare in merito ad eventuali rivendicazioni di soggettività; è una debolezza, perché l'etica, nella sua applicazione all'esperienza, sa di fondarsi su una teoria del soggetto che è particolare e contingente. Essa, tuttavia, ha un senso morale e politico che giova sottolineare, perché è della massima importanza: ci rende possibile rigettare a priori le argomentazioni discriminatorie, che mirano ad escludere delle creature in base alla tesi che esse non appartengono al novero dei soggetti morali. Ad esempio, un argomento come il celebre argomento aristotelico secondo cui:

---

<sup>48</sup>. Come rappresentanti delle due posizioni è possibile indicare da una parte il Popper del primo volume *The Open Society and Its Enemies, The Spell of Plato*, Harper Torchbooks, New York-Evanston 1962, pp. 138-144 (trad. it. di R. Pavetto, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I *Platone totalitario*, Armano, Roma 1973 pp. 198-205) e dall'altra il Cassirer di *The Myth of the State*, New Haven-London, Yale University Press, 1946, pp. 75-76 (trad. it. di C. Pellizzi, *Il mito dello stato*, Milano, Longanesi, 1971, pp. 138-139).

... è chiaro che la città appartiene ai prodotti naturali, che l'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città [*physei politikon*] e che chi non vive in una città, per sua propria natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo <sup>49</sup>.

deve essere rifiutato in linea di principio. Infatti esso può valere solo se si presuppone che l'etica e la giustizia politica siano esclusiva di un determinato tipo di soggetto, che ha il suo spazio metafisico in un universo non solo finito, ma definito una volta per tutte.

---

<sup>49</sup>. Aristotele, *Politica*, I, 1253 a. La traduzione è di C.A. Viano, Utet, Torino 1966. Vale la pena ricordare che M.C. Nussbaum (Id., *Human Functioning and Social Justice*, "Political Theory", 1992, 2, pp. 202-46), nel tentativo di produrre una versione *liberal* e *up-to-date* dell'antropologia aristotelica, ritiene che i pregiudizi del filosofo contro coloro cui non capitava di essere maschi, liberi, greci, cittadini, derivino esclusivamente dal suo cattivo carattere. Secondo lei, la circostanza che l'antropologia aristotelica permetta di negare l'umanità di un buon numero di persone non dimostra affatto che una concezione dell'essere umano non sia una buona base per l'obbligazione morale. Riconoscere un altro come membro della stessa specie genera un senso di affiliazione e di responsabilità - tanto che lo stratagemma di negare l'umanità di coloro che si vogliono escludere e discriminare può essere liquidato come una tattica autoingannatoria, priva di dignità speculativa.

Bisogna sottolineare che un razzista, per quanto sospinto, come tutti, da motivazioni psichiche, si vale pur sempre di teorie - e sceglie quelle che più si prestano ad argomentare i suoi pregiudizi. E se si sostiene che l'orizzonte necessario del ragionamento morale è una comune essenza umana, ne segue che tutti gli esseri cui si nega l'umanità - così come noi la definiamo - sono fuori dal novero dei soggetti morali, anche qualora siano liberi e consapevoli. In altri termini: a prescindere dal carattere del "maestro di color che sanno", è difficile negare che la sua fondazione antropologica della morale offra strumenti teorici efficaci per argomentare posizioni discriminatorie.

La stessa Nussbaum, in *The Fragility of Goodness*, cit., sostiene aristotelicamente che, dal momento che il giusto e l'ingiusto sorgono dalla nostra esperienza di esseri umani razionali ma finiti e viventi in comunità, ne segue che è possibile indagare sul bene solo fra coloro la cui vita è simile alla nostra per quanto concerne le condizioni che hanno dato origine all'uso dei termini giusto e ingiusto. Le condizioni genealogiche della morale, in altri termini, vengono assunte come condizioni di ammissione nella comunità morale. Ma poter poter compiere questo trasferimento, altrimenti indebito, occorre de-storicizzare la genealogia della morale, e trattarla, metafisicamente, come uno sviluppo essenziale di alcune categorie di creature. Se così non fosse - se, cioè, la genealogia della morale fosse qualcosa di storico - il conferimento di soggettività morale sarebbe qualcosa di assolutamente arbitrario. Se opiniamo, ad esempio che la cifra della soggettività morale sia il linguaggio umano, noi potremmo trattare - con tutti i crismi della teoria, non per il nostro cattivo carattere - come soggetto morale un pappagallo, cui abbiamo insegnato a parlare, e cuocere ai ferri l'infante che abbiamo appositamente tenuto all'ingrasso in solitudine.

## V

### Aristotelismo: comunità ed esclusione

#### Aristotelismo e neoaristotelismo: la comunità politica e la misura del valore

Mi sono trattenuta nel mondo greco per mostrare che il problema dell'identificazione del soggetto morale non è il frutto indesiderato di una impostazione universalistica e formalistica, ma può porsi in modo significativo anche entro un contesto culturale che accetta come ovvio il particolarismo e l'incarnazione esclusiva della soggettività morale in figure socialmente concrete e determinate.

La mia preferenza per la Grecia, in luogo di un qualsiasi altro contesto culturale particolaristico ed esclusivo, è dovuta anche a un motivo polemico, connesso al dibattito filosofico contemporaneo. Numerose filosofie politiche della seconda metà del novecento contrappongono alla razionalità etica di origine illuministica la moralità concreta che si incarna nella comunità politica, raffigurata idealmente dalla *polis*. La riabilitazione dell'ideale della *polis* è accompagnata da una ripresa della filosofia pratica aristotelica: pensatori come Hannah Arendt e Leo Strauss ricorrono alla razionalità specifica della prassi politica contro il totalitarismo, cui essi ascrivono una ragione tecnologica e meramente strumentale. I neoaristotelici tedeschi contrappongono il carattere contestuale della *phronesis* alla astrattezza soggettivistica della metafisica moderna. I *communitarians* anglosassoni rivalutano l'etica e la politica aristotelica contro le posizioni *liberal* sostenute in primo luogo da John Rawls.

Nell'impostare il problema dell'identificazione del soggetto morale, è importante dimostrare che esso può riguardare ogni genere di teoria etica. Perciò, chi vuole contrapporre una morale radicata nell'illuminismo ai critici neoaristotelici, deve affrontare questi ultimi nel remoto teatro della *polis* - da loro assunto come paradigmatico - allo scopo di mostrare che il riferimento a un orizzonte sociale e culturale storicamente e politicamente determinato non elimina affatto la questione dell'identificazione del soggetto morale.

Nei precedenti capitoli ho cercato di stabilire il genere di ragioni che è possibile addurre per sostenere l'inclusione o l'esclusione dal novero dei soggetti morali, elaborando innanzitutto uno schema di classificazione delle teorie morali. Da una parte ho posto le etiche che definiscono il bene a partire dalle preferenze dei soggetti morali, come bene per loro. Questo bene può avere un contenuto determinato solo se l'ontologia dei soggetti morali è rigida: se, cioè, c'è una metafisica che struttura l'universo come fisicamente, gnoseologicamente ed ermeneuticamente finito. Non ci deve essere spazio per la storicità, come possibilità del mutamento sia nella tassonomia dei soggetti morali, sia nei singoli soggetti morali, perché essa condurrebbe ad una indeterminazione del bene conseguente all'indeterminatezza del suo fondamento soggettivo. Resta aperta, inoltre, la possibilità di conflitti interspecifici non argomentabili moralmente, ma sanabili solo ricorrendo ad una gerarchia cosmologica.

Dall'altra parte, ho collocato le etiche che definiscono i soggetti morali a partire dal bene. Essendo il contenuto del bene determinato a prescindere dalla tipologia dei soggetti morali connessa alle loro preferenze, questa posizione è compatibile con un universo fisicamente, gnoseologicamente ed ermeneuticamente infinito e storico. Le difficoltà sono invece legate innanzitutto alla determinazione del bene, che non deve essere una ipostatizzazione di ciò che è bene per una determinata specie di soggetti attuali, ma deve essere accessibile a tutti i soggetti morali possibili. In secondo luogo, uno schema di soggetto morale possibile deve essere corredato di una serie di condizioni di applicazione alle creature attuali, come condizioni di efficacia dell'etica da cui deriva - condizioni di applicazione inevitabilmente menzognere, perché constatano le potenzialità dei soggetti morali guardando al passato e non al futuro.

Non è difficile dimostrare che l'etica di Aristotele definisce il bene (umano) a partire dalle preferenze di coloro che assume come soggetti morali; e che presuppone una solida struttura metafisica. Ma la cosa più importante, in questo caso, non sono tanto le posizioni aristoteliche, quanto le tesi dei contemporanei riabilitatori di Aristotele: ossia, le posizioni di coloro che riprendono l'etica aristotelica dopo la crisi delle metafisiche. Per questo motivo, tratterò di Aristotele soltanto in via preliminare, e analizzerò con attenzione, due esempi di posizioni neoaristoteliche che non sono il prodotto allusivo di una speculazione travestita da

ermeneutica, ma appaiono espliciti e chiari. Le due posizioni prescelte sono quelle di Alasdair MacIntyre e del meno noto John Finnis.

Considererò, prima di tutto, la critica di Aristotele all'idea platonica del bene, contenuta nell'*Etica Nicomachea*.<sup>1</sup> Platone aveva di mira un modello unitario che rendesse ragione del perché cose molteplici e fra loro diverse sono dette buone e che fosse differente, in quanto suo paradigma, dalla moltitudine delle cose le quali, in qualche rispetto, vengono chiamate buone. Il bene tuttavia aveva, fra le idee, un rango particolare, perché era posto al di là dell'essenza: non era un modello da copiare, ma un paradigma orientativo aperto, del quale non era possibile, propriamente, parlare, sebbene ogni indagine ontologica e assiologica presupponesse il suo orizzonte. La critica di Aristotele - che tratta il bene platonico come se fosse un'idea qualsiasi, senza uno statuto onto-assiologico privilegiato - si basa sull'applicazione puntuale dell'apparato categoriale aristotelico.

Il bene, dice Aristotele, si predica nella stessa estensione dell'essere (EN 1096a). Proviamo, allora, a parlarne come se fosse, alla maniera di Platone, qualcosa che esiste separatamente, cioè come se si trattasse - col linguaggio tecnico della metafisica aristotelica - di una sostanza, di un *subjectum* ultimo di predicazione cui ineriscono qualità e predicati di ogni tipo. Se così fosse, però, il bene sarebbe, in quanto soggetto dei predicati e non predicato a sua volta, soltanto un nome proprio e non potrebbe essere predicato per altre cose. In termini meno tecnici: se il bene è qualcosa che esiste di per se stesso e da solo, non si capisce che cosa ci autorizzi a chiamare bene qualche altra cosa esistente e assunta come differente da questo stesso bene. Proviamo, allora, a parlarne in tutte le altre modalità categoriali: otteniamo una molteplicità di rispetti dai quali è possibile dire che qualcosa è bene. Questa pluralità di rispetti è la struttura della pluralità dei beni desiderati e perseguiti come fini dagli uomini<sup>2</sup>. Più semplicemente: dal momento che la gente chiama "bene" una pluralità di cose differenti in diverse prospettive, non si capisce perché si debba sovrapporre a questa pluralità, in se stessa già sensata, una idea di bene superiore e differente. Infatti, se essa raccoglie in se stessa, per così dire, la pluralità dei beni predicati dagli uomini, nelle varie prospettive, allora è superflua, perché non aggiunge nulla a tale pluralità; se è qualcosa di diverso, allora è vuota, oltre che inutile, perché differisce da ciò che di fatto viene chiamato bene.

Nella mia prospettiva, non serve addentrarsi ulteriormente nella metafisica aristotelica. Chiediamoci, invece, non di che cosa il bene è predicato, bensì *chi* predica il bene, nei vari rispetti e di una pluralità di cose differenti. Aristotele, nel brano dell'*Etica Nicomachea* che ho preso in considerazione, usa un linguaggio estremamente indeterminato: egli parla del bene ponendolo o come soggetto di verbi in forma medio-passiva privi di complemento d'agente, o, più raramente, come complemento oggetto retto da verbi alla prima persona plurale. Chi sono, dunque, questi "noi"? La domanda non è irrilevante, perché Aristotele invita ad abbandonare, nel discorso etico, il bene in sé, e a considerare invece la pluralità di ciò che viene detto "bene", o con più precisione, di ciò che viene chiamato bene da parte di un "noi" indeterminato.

Se considerassimo il brano dell'*Etica Nicomachea* isolatamente, ignorando il sistema aristotelico, potremmo ipotizzare, per esempio, che i "noi" che predicano il bene - o meglio la pluralità dei beni - sono tutti i soggetti attuali e potenziali di un universo ermeneuticamente, se non fisicamente, infinito, i quali siano in grado di compiere questa predicazione. Ma se sostenessimo che esiste un numero infinito di tipi di soggetti differenti, che si interpreta e viene interpretato in base a un numero infinito di tipologie, avremmo delle conseguenze piuttosto gravi dal punto di vista della teoria morale. Aristotelicamente, l'etica deve essere in primo luogo una fenomenologia della morale, ossia della pluralità dei beni predicati da coloro che sono assunti come decisori morali. Ma se si danno infiniti generi di decisori morali, che predicano beni infinitamente diversi, non è possibile formulare una fenomenologia morale che abbia un contenuto univoco: l'univocità dei contenuti sarà sempre qualcosa di episodico e parziale.

Proviamo a delimitare l'ambito dei soggetti morali attuali e potenziali: anche in questo caso nulla ci assicura che sarà possibile produrre una fenomenologia univoca della morale. Infatti, nulla ci garantisce che i decisori appartenenti all'ambito dei soggetti così delimitato scelgano una pluralità di beni finita e internamente coerente. Pertanto, una semplice delimitazione del novero dei soggetti morali a un ambito ben definito non è sufficiente a garantire una teoria morale coerente, anche qualora questo ambito sia caratterizzato dalla massima concretezza e presenzialità storica, culturale e sociologica. Occorre qualcosa di più: è possibile formulare una teoria fenomenologica della morale che abbia ad oggetto preferenze univoche

<sup>1</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1096a-1097a. La versione di riferimento è quella di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986.

<sup>2</sup> M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., pp. 168-173.

e fra loro coerenti se le scelte dei nostri soggetti sono garantite da una naturalità metafisica. In questo caso siamo legittimati a sostenere che almeno una parte delle scelte dei nostri decisori morali non è variabile e contingente, ma è sostenuta da una qualche forma di necessità; che esistono dei fini essenziali e fondamentali per il genere di soggetto morale di cui ci stiamo occupando. Inoltre, se ammettiamo che la tipologia dei soggetti morali non è monistica, bensì pluralistica, si possono evitare conflitti interspecifici solo se le varie categorie di soggetti sono incastonate in un ordine gerarchico. Una volta ottenute queste garanzie, possiamo anche permetterci di sostenere che il sapere morale è impreciso e poco rigoroso e che la deliberazione è contestuale e basata sulla prudenza: la naturalità metafisica ci garantisce una gerarchizzazione delle finalità che rimane ben determinata e univoca <sup>3</sup>.

Aristotele afferma chiaramente, all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, che gli scopi sono molteplici, ma gerarchizzabili fino a un bene supremo, desiderabile per se stesso e non in ragione d'altro. Alla gerarchia dei fini corrisponde una gerarchia delle scienze pratiche che si occupano delle modalità di realizzazione di questi fini <sup>4</sup>: naturalmente, la scienza pratica che si colloca al vertice della gerarchia avrà ad oggetto il bene supremo.

Tutti converranno che esso [il bene supremo] è oggetto della scienza più direttiva e architettonica in sommo grado: e tale scienza è manifestamente la politica. Questa infatti dispone quali delle scienze sono necessarie nella città e quali ciascuna classe di cittadini deve apprendere e fino a che punto. [...] E poiché la politica si serve delle altre scienze [pratiche] ed inoltre è legislatrice di che cosa bisogna fare e da quali cose bisogna astenersi, il suo fine abbraccerà anche quello delle altre scienze. Di conseguenza sarà il bene propriamente umano <sup>5</sup>.

Questa gerarchia si basa su una ben precisa delimitazione dei fini: infatti sono ammessi dall'etica soltanto i fini che sono collocabili in una piramide che ha al suo vertice il bene propriamente umano, di cui si occupa la politica, ovvero, letteralmente, l'arte di governare la *polis*. Il bene propriamente umano, dunque, si esaurisce in ciò che non è incompatibile col ristretto palcoscenico della città greca. Infatti:

... è chiaro che la città appartiene ai prodotti naturali, che l'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città [*physei politikon*] e che chi non vive in una città, per sua propria natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo <sup>6</sup>.

Questa celebre tesi aristotelica deve essere letta con molta attenzione: Aristotele non sta affermando che nella natura onto-assiologica dell'uomo è inscritta la politicità e che, per chiunque, vale l'imperativo *exeundum est ex statu naturae*. Aristotele sta dicendo che sono propriamente uomini solo coloro che sono membri di una comunità politica; e che i soggetti che non sono cittadini di *poleis* non possono dirsi propriamente umani. Nel mondo di Aristotele si danno molti esempi di questo genere di soggetti: i barbari - i non greci, che, pur essendo organizzati "politicamente", non vivono nelle *poleis*; gli schiavi e le donne elleniche, che fanno parte dell'*oikos* o comunità domestica, ma non hanno titolo per partecipare alla vita della *polis*, i fanciulli e soprattutto i neonati, che possono essere accettati dal padre legittimo oppure esposti, se egli così preferisce.

Chi sta fuori dalla *polis*, dice Aristotele, è un essere inferiore o superiore all'uomo: non ha dunque senso chiedere a queste creature di far parte della comunità politica, né, tanto meno, attribuir loro un diritto all'inclusione. Chi è dentro è dentro e chi è fuori è fuori. Il soggetto morale *pleno iure* di Aristotele è qualcosa di totalmente ed esclusivamente presenziale: il greco maschio, adulto, libero e cittadino. Non dobbiamo trattare la *polis* come se avesse lo statuto del contratto sociale dei giusnaturalisti: non è il paradigma ideale di una società civile - distinto in linea di principio da ogni fenomenologia della morale - a cui chiunque abbia la potenzialità di concludere contratti può e ha diritto di aderire <sup>7</sup>. Piuttosto, è una condizione attuale di

<sup>3</sup>. Sul piano dell'interpretazione aristotelica, questa tesi, inerente al rapporto fra prudenza (o *phronesis*) e filosofia pratica come scienza è sostenuto, per esempio, in E. Berti, *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, raccolto in A. Alberti (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 23-63. Dello stesso autore v. anche *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.

<sup>4</sup>. *Etica Nicomachea*, I, 1094a.

<sup>5</sup>. *Etica Nicomachea*, I, 1094b.

<sup>6</sup>. Aristotele, *Politica*, I, 1253 a. La traduzione è di C.A. Viano, cit..

<sup>7</sup>. V. a questo proposito, per esempio, la contrapposizione fra Aristotele e Hobbes sul problema della naturalità della *polis* compiuta da D. Keyt, *Three Basic Theorems in Aristotle's Politics* in D. Keyt, F.D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford 1991, pp.118-140.

soggettività morale *pleno iure*: solo chi fa parte della città a pieno titolo può dirsi compiutamente uomo. La natura è un ordine teleologico e gerarchico insito nella realtà effettuale, e non una norma posta altrove.

Ho intenzionalmente passato sotto silenzio le note opinioni di Aristotele sulla subordinazione della donna all'uomo e del servo al padrone<sup>8</sup>, a causa della naturale inferiorità dei primi rispetto ai secondi, e sul carattere di schiavi per natura attribuito ai barbari<sup>9</sup>.

Queste posizioni sono esposte nei paragrafi che precedono immediatamente la qualificazione dell'uomo come *physis politikon*. Interpreti benevoli possono attribuire queste opinioni alla contingenza storico-culturale. Ma se consideriamo la lettera della celebre tesi sulla politicità naturale dell'uomo, ci accorgiamo che Aristotele non afferma che gli uomini sono esseri che vivono nelle *poleis*, ma dice esattamente l'inverso: solo gli esseri che partecipano alla *polis* sono uomini. Aristotele non propone la politicità come un modello o un ideale che sia per tutti di valore normativo, bensì in quanto condizione di identificazione del soggetto morale *pleno iure*.

Aristotele, da ottimo fenomenologo della morale, fotografa con grande precisione le gerarchie sociali del suo tempo. Ma se cerchiamo di estrarre dalla teoria aristotelica un modello di soggettività morale otteniamo soltanto una fotografia delle stratificazioni sociali vigenti, garantita da un naturalismo metafisico. Chi vuole, oggi, riabilitare l'etica aristotelica non può certo riprenderne la fenomenologia della morale, risalente al IV secolo avanti Cristo; può, però, accogliere i suoi criteri di identificazione della soggettività morale, rendendoli espliciti ed erigendoli a modello. E se vogliamo adottare come criterio di identificazione della soggettività morale l'appartenenza attuale *pleno iure* a una comunità politica storicamente determinata, dobbiamo essere consapevoli che dal criterio usato dal «maestro di color che sanno» si possono dedurre tesi che, in tedesco, suonerebbero come: *die Ausländer sind keine Menschen*.

In generale: se la nostra teoria del bene morale si basa in ultima analisi sulla fenomenologia delle preferenze di coloro che sono assunti come decisori morali, occorre formulare una tipologia ben precisa della soggettività morale e delle sue scelte fondamentali. Lasciare indeterminata la tipologia e la gerarchia delle preferenze e dei decisori ad essa connessa, significa produrre una teoria morale di contenuto indeterminato. Alla necessità di presentare una tipologia è connesso il problema di definire e giustificare il criterio cui tale tipologia si ispira: se sostenessimo, per esempio, che il criterio di identificazione della soggettività morale è l'appartenenza ad una comunità politica, dovremmo spiegare perché abbiamo scelto proprio questo criterio, e soprattutto in che modo delimitiamo esattamente il tipo di comunità politica di riferimento. Questo è un compito ostico, senza una metafisica di sfondo.

### Un primo esempio di riabilitazione: le tesi di MacIntyre

L'etica aristotelica era una fenomenologia della morale che riceveva contenuto e determinazione da un solido sfondo metafisico: l'universo di Aristotele era finito, storico e rigorosamente determinato nella sua tassonomia. Esso era in grado di fornire una immagine teorica univoca dell'uomo e della sua felicità, e, soprattutto, di chi all'interno dell'umanità era soggetto morale *pleno iure*. Chi oggi vuole riabilitare l'etica aristotelica, si trova di fronte a un orizzonte diverso: un *multiversum* infinito, storico, prospettico, che tende a sfuggire ad ogni caratterizzazione ontologica.

Fra coloro che si cimentano in questo compito, prenderò in esame Alasdair MacIntyre, le cui tesi hanno il merito di illustrare con chiarezza una moda culturale diffusa soprattutto nel mondo tedesco e anglosassone. MacIntyre vuole ricostruire l'etica fondandola su una immagine storica e sociologica del soggetto morale. La sua teoria etica è, aristotelicamente, una fenomenologia dell'eccellenza morale, come eccellenza variabile a

<sup>8</sup>. Sulla giustificazione della schiavitù in Aristotele v. peraltro N.D. Smith, *Aristotle's Theory of Natural Slavery*, in D. Keyt, F.D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics* cit., pp. 142-155.

<sup>9</sup>. Come osserva S.M. Okin (*Women in Western Political Thought*, Princeton U.P., Princeton 1992, pp. 73-96) queste opinioni non sono espressioni episodiche, ma si collocano in un quadro teorico nel quale oggetto della conoscenza scientifica è ciò che non può essere altrimenti, dunque il necessario, dunque l'eterno. L'etica non può che essere etica tradizionale, chiarificata e giustificata. L'anima di una cosa, che si addice solo alle cose viventi, è la capacità di svolgere la funzione che le è propria. La creatura vivente è strumentale alla sua sostanza. Ma perché una cosa abbia una funzione, essa deve essere concepita in relazione a qualcos'altro, di cui è parte (ad esempio, come utensile o organo di un corpo). Per postulare che gli esseri viventi hanno funzioni, essi devono venir messi in relazione fra loro e col mondo come tutto. L'ordine della causa finale ci permette di veder l'universo come un sistema gerarchico, in cui gli inferiori esistono per i superiori - e nel quale l'attuale è superiore al possibile e lo fonda. Chi si trova in una condizione di inferiorità sociale e politica, perché donna o schiavo, lo è dunque per natura, e la sua sostanza è finalizzata all'asservimento nei confronti di chi gli è superiore.



seconda dei soggetti e dei contesti in cui si realizza. Ma questa impresa è resa difficile dal suo riconoscimento della storicità, e dunque della mutevolezza dell'universo e delle categorie che lo sezionano: ciò rende indeterminata l'identità del soggetto morale che sta a fondamento della sua impostazione. Per provare una simile ipotesi interpretativa, considererò le tesi espresse da MacIntyre in un testo del 1981, *After Virtue*<sup>10</sup>.

MacIntyre afferma che il dibattito morale contemporaneo è affetto da due vizi reciprocamente connessi: la pretesa di impersonalità e l'incommensurabilità concettuale degli argomenti antagonisti - nel senso che non è possibile trovare un criterio, da tutti accettato, in base al quale dirimerli<sup>11</sup>.

Si può sostenere che l'incapacità di indicare un criterio di decisione fra due o più posizioni ultime contrapposte costituisca un grave sintomo di debolezza per qualunque teoria morale. Ma perché trattare l'impersonalità come un vizio? Le etiche per le quali la definizione del bene è prioritaria rispetto alla definizione del soggetto sono per loro natura impersonali: l'impersonalità, tuttavia, non implica di per se stessa l'incommensurabilità dei loro argomenti ultimi. Così non è per le etiche che definiscono il bene a partire dal soggetto: in questo caso gli argomenti impersonali sono, in quanto tali, incommensurabili. Dei beni che non siano tali per un tipo di soggetto determinato sono privi del termine di paragone in base al quale è possibile commisurarli. Un argomento impersonale, che pretenda di prescindere dal suo riferimento soggettivo, è una enunciazione di valore ingiustificabile, perché disancorata dal suo *ubi consistam*. L'incommensurabilità degli argomenti contrapposti, in questo caso, equivale alla loro impersonalità.

MacIntyre sostiene che ogni filosofia morale presuppone una sociologia: ogni etica si fonda su una fenomenologia del soggetto morale in quanto radicato in una società e in una cultura<sup>12</sup>. Anche la morale post-illuministica corrente non fa eccezione<sup>13</sup>: all'etica viziata dall'incommensurabilità delle posizioni ultime e dalla loro ingannevole pretesa di impersonalità, corrisponde un «io democratizzato, che non ha nessun contenuto sociale necessario, e nessuna identità sociale necessaria»<sup>14</sup>. Il soggetto morale post-illuministico si libra sopra ogni incarnazione sociologica: è un ente indefinito, esteticamente fluttuante di fiore in fiore e di ruolo in ruolo, incapace di riconoscersi e stabilizzarsi nei limiti e nei compiti di una figura sociale. E dall'indeterminatezza sociologica della soggettività morale segue che «chiunque e tutti possono essere soggetti morali, dato che l'azione morale va localizzata nell'io e non nei ruoli e nelle pratiche sociali»<sup>15</sup>. Questo carattere della soggettività morale post-illuministica è contrapposto alla *personalitas moralis* delle società premoderne, tradizionali, ove

L'individuo identifica se stesso e viene identificato dagli altri mediante la sua appartenenza a una molteplicità di gruppi sociali. Io sono fratello, cugino, nipote, sono membro di questa famiglia, di questo villaggio, di questa tribù. Queste non sono caratteristiche che appartengono agli esseri umani accidentalmente e da cui si deve astrarre per scoprire "il vero io". Sono parte della mia sostanza, definiscono almeno parzialmente e a volte del tutto i miei obblighi e i miei doveri. Gli individui ereditano una posizione particolare entro un insieme di relazioni sociali interconnesse; se non hanno una tale posizione, non sono nessuno, o nel migliore dei casi sono stranieri o paria<sup>16</sup>.

Il fatto che chiunque possa essere considerato come un soggetto morale, a prescindere dalla sua appartenenza ad una unità storico-culturale particolare, non sarebbe in se stesso fonte di disgregazione, se si fosse in grado di indicare una misura del valore che non si identifichi col costume, cioè con le preferenze e le obbligazioni di creature cui è attribuito la personalità morale esclusivamente a motivo della loro condizione di membri del gruppo di riferimento. L'apertura della soggettività morale ha le conseguenze devastanti descritte da MacIntyre solo quando il costume, stratificato secondo cultura e tradizione, è l'unico canone di

---

<sup>10</sup> A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, cit.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 19 ss. trad. it.

<sup>12</sup> Ivi, p. 37 trad. it.

<sup>13</sup> E' doveroso far rilevare la grave contraddizione che sussiste fra la denuncia dei vizi dell'etica contemporanea, dovuta, fra l'altro, ad una fallace pretesa di impersonalità, e l'illustrazione sociologica di tale soggetto impersonale, che pure era stato assunto come falso. Per questo genere di contraddizione, caratteristica del *communitarianism*, si rinvia - allo scopo di non appesantire il nostro argomento - a M. Walzer, *The Communitarian Critique to Liberalism*, "Political Theory", 18/1, 1990, pp. 6-23; e a S. Holmes, *The Permanent Structure of Antiliberal Thought*, in N. Rosenblum (ed), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1989, pp. 227-253.

<sup>14</sup> A. MacIntyre, *After Virtue* cit., p. 47 trad. it..

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Ivi, p. 49.

orientamento morale. Se l'argomentazione morale si fonda esclusivamente sul costume, essa può aver luogo solo fra coloro che riconoscono di avere un costume in comune. Senza questo riconoscimento viene meno la stessa possibilità dell'argomentazione morale. La soggettività morale, corrispondentemente, si seleziona secondo le gerarchie stabilite dalla comunità: contestare queste gerarchie significa disgregare l'universo morale sia come complesso di valori, sia come insieme finito e delimitato di soggetti il cui statuto è moralmente determinato.

Un simile universo neoaristotelico ha, rispetto a quello aristotelico, una difficoltà in più: se riconosciamo, come fa anche MacIntyre, il carattere storico e contestuale dell'esperienza, dobbiamo ammettere che la comunità non può essere delimitata in modo univoco e una volta per tutte. Quali sono i confini della comunità? Comunità è un termine sociologico che si può applicare sia ad una cultura (ad esempio, la cultura dell'Occidente), sia a una nazione o a un'etnia, sia ad aggregazioni via via più ristrette.

Se i confini della comunità sono i confini della soggettività morale, il riconoscimento di tale soggettività è qualcosa di arbitrario. A seconda della comunità di riferimento potremmo negare lo statuto di soggetto morale allo straniero, o all'abitante di una città differente dalla propria, o anche al tifoso della squadra di calcio avversaria. MacIntyre avverte come paradossale che Aristotele, rappresentante a suo dire di quell'etica tradizionale e comunitaria che egli vorrebbe contrapporre al moderno liberalismo, non riconosca nel suo pensiero né il concetto di tradizione né quello di storicità<sup>17</sup>. Come si può elaborare una morale che abbia un punto di partenza sociologico e politico senza riconoscere il valore della tradizione? La virtù e la stessa soggettività morale possono essere qualcosa di coerente soltanto se riconosciute come elementi di un contesto sociale e culturale determinato: senza una mentalità storica non saremmo in grado di individuare i fondamenti dell'etica. In questa prospettiva, MacIntyre pensa che la saggezza pratica aristotelica, di natura contestuale, debba essere integrata da una antropologia e da una sociologia impostate storicamente. La mentalità storica ha condotto Aristotele ad assolutizzare l'esclusione di barbari e schiavi dalla vita politica, e a trattarla come permanente in quanto dovuta non alla cultura, ma alla natura<sup>18</sup>. MacIntyre, contro Aristotele, vede la soggettività morale e il contenuto dell'etica in una prospettiva storica, entro le tradizioni di comunità e di pratiche storicamente esistenti.

All'aristotelismo storicistico e romantico di MacIntyre si possono contrapporre due obiezioni, che hanno a che vedere proprio con la natura del rapporto fra etica e classificazione - storica o metafisica - dei soggetti morali. In primo luogo, le opinioni di Aristotele sulle donne, i barbari e gli schiavi si possono certo collegare a quanto era considerato ovvio nella cultura del suo tempo: ma sono giustificabili anche in base ad una ragione sistematica, che non può essere trascurata. Tanto Aristotele quanto MacIntyre costruiscono la teoria etica in base a una fenomenologia della morale: ma una fenomenologia della morale può avere un contenuto univoco solo se si identificano con precisione i soggetti da assumere come decisori morali. Aristotele indica con chiarezza quali sono i decisori morali di riferimento, e cioè i maschi adulti, greci e cittadini *pleno iure*, proprio perché si orienta non in base alla storia, ma a un cosmo fisico gerarchico, finito e ben determinato nelle sue categorie. La storia presuppone un mondo esposto all'espansione e al mutamento: un universo, cioè, almeno potenzialmente infinito e indeterminato. Perciò il soggetto morale non può essere identificato indicando semplicemente una particolare forma di comunità e i cittadini che ne fanno parte. Avremo una serie virtualmente infinita di fenomenologie morali differenti, a seconda dei decisori morali di riferimento e della loro situazione storica. Se la morale si fonda in ultima analisi sulle tradizioni e sui costumi delle comunità storiche, dobbiamo riconoscere che è impossibile formulare una teoria morale dotata di un contenuto univoco e coerente.

In secondo luogo, all'impossibilità di definire il soggetto morale corrisponde immediatamente l'impossibilità di definire i contenuti della morale. Se Lisistrata chiedesse a un neoaristotelico coerente se sia o no giusto che le donne siano escluse dalla partecipazione alla politica, si sentirebbe rispondere che l'esclusione dipende dai valori condivisi nella comunità di riferimento. Ma se la comunità di riferimento è quella cui Lisistrata appartiene, il fatto stesso che ella abbia posto la questione dell'esclusione femminile fa sì che questa non sia più un canone condiviso, perché esiste almeno una persona che la mette in dubbio. In generale, che argomenti possiamo usare quando nella comunità di riferimento sorge un conflitto? Chi fonda la morale sui valori condivisi, non dà nessun criterio per risolvere i disaccordi in materia etica<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup>. Ivi, pp. 177-179.

<sup>18</sup>. Ivi, pp. 191-193.

MacIntyre vorrebbe riabilitare l'etica orientata in base alla teleologia e alla tradizione in un mondo che, erede della modernità, ha appunto come tradizione l'ostilità ai valori tramandati. E vorrebbe compiere questa operazione senza fondarsi su una metafisica teleologica e astorica. Aristotele era in grado di indicare la funzione e la collocazione di ogni creatura nel mondo, perché disponeva di una simile metafisica. MacIntyre, di contro, stigmatizza la mancanza di senso storico di Aristotele, pur condividendo l'ideale della teleologia come strumento per definire la funzione dell'uomo nel mondo e i suoi valori contenutistici: ma perché questa critica abbia senso, entro la sua prospettiva deve essere possibile scoprire la teleologia nella storia. In relazione al problema del soggetto morale, deve dunque essere possibile uscire dall'indeterminatezza: deve essere possibile rinvenire nella storia e nella tradizione un complesso di funzioni nelle quali il soggetto possa trovare concretezza.

La cosiddetta legge di Hume, che comporta il divieto logico di derivare prescrizioni da descrizioni, ha sconnesso uno dei cardini dell'impostazione di derivazione aristotelica, e cioè il collegamento fra la tipologia del soggetto morale, e i valori che gli era richiesto di osservare. Questo, come abbiamo visto, rende indefinito il soggetto morale post-illuminista. Per ridare definizione e contenuto all'io, occorre, secondo MacIntyre, restaurare l'etica pre-humana, che è composta da un nesso di tre elementi:

- a) un complesso di premesse concernenti la natura umana così com'è;
- b) l'etica in senso stretto come *corpus* di regole volte al miglioramento dell'uomo;
- c) l'essenza onto-assiologica dell'uomo, ovvero il complesso di fini intrinseci alla sua natura che si realizzano compiutamente nella felicità <sup>20</sup>.

La legge di Hume ha scardinato questo nesso: ciò che può essere genuinamente descrittivo è solo la natura umana allo stato brado (a); ma da questa descrizione non è possibile coerentemente derivare una teleologia intrinseca che orienti prescrittivamente verso la realizzazione di una presunta natura autentica (c). Eppure, dice MacIntyre, si dà un caso in cui è possibile derivare prescrizioni da descrizioni: quello dei concetti funzionali, i quali comprendono in sé la funzione che ci si aspetta del *definiendum*. Anche il concetto di uomo può essere definito funzionalmente, come dotato - allo stesso modo, per esempio, di un orologio - di uno scopo o funzione essenziale: ma perché questo sia possibile, occorre situare l'uomo e la sua definibilità - ovvero, ciò che ci si aspetta da lui - all'interno di comunità e di pratiche sociali <sup>21</sup>. In altri termini, per MacIntyre è possibile trovare la funzionalità dell'uomo nella storicità delle comunità e delle pratiche sociali.

Abbiamo visto che la storia rende problematica la fondazione dell'etica sull'ontologia del soggetto morale e sui fini ad essa connaturati, perché rende instabile l'immagine ed il novero delle soggettività morali. MacIntyre, accettando la storia, è consapevole di questa instabilità. Egli pensa, tuttavia, che sia possibile rintracciare i fini dell'uomo nella storicità delle comunità e delle sue pratiche - una storicità emancipata da quella metafisica naturalistica che è il principale difetto di Aristotele.

Accettare la storicità significa accettare l'instabilità dei confini e dei contenuti del soggetto morale: ciò che per Aristotele non era soggetto, o era solo semisoggetto, ora invece è soggetto - tanto che si può accusare il filosofo di aver prodotto una biologia metafisica. All'instabilità del soggetto si può però sfuggire non ritornando alla biologia, ma rintracciando nella storia delle strutture teleologiche, le quali servono ad orientare creature altrimenti indeterminate. Chi è il soggetto morale? Non abbiamo più una natura che ce lo presenta con evidenza, sulla base della quale possiamo indicare i suoi fini; abbiamo, però, dei fini nella storia. Dal momento che siamo rimasti privi dell'ontologia naturalistica, adesso dovrebbe essere la soggezione a questi fini storici ciò che dà stabilità e contenuto al soggetto. Il soggetto, essendo nella storia, non è tale per natura. Mancando la natura, sono i fini *storici* che identificano, riempiono di contenuto e stabilizzano il soggetto morale.

La funzione assume il ruolo di strumento di identificazione: posso capire chi sono io e chi sono i soggetti morali se conosco la mia e loro funzione. Questa funzione non si trova più nella natura, ma nella storia. E' la

<sup>19</sup> Una strategia alternativa sarebbe quella di identificare la comunità morale in base alla condivisione di determinanti valori, in modo tale che chiunque metta in dubbio uno o più di questi valori si ponga immediatamente fuori dalla comunità: ma da questo *escamotage* seguirebbe che è impossibile formulare qualsivoglia argomentazione morale, in quanto i valori devono essere presupposti come indiscutibili e già accettati; altrimenti non si dà discussione, ma solo l'espulsione immediata dalla comunità. V. a questo proposito J. Waldron, *Particular Values and Critical Morality*, "California Law Review", 1989, 77/3, pp. 562-89 (trad. it. in AaVv, *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di Alessandro Ferrara, Editori Riuniti, Roma. 1992, pp. 291-327).

<sup>20</sup> A. MacIntyre, *After Virtue* cit, pp. 51-53 (trad. it. 70-71).

<sup>21</sup> Ivi, pp. 57-71, 181-203 (trad. it. 76-81, 218-290).

storia che mi dice chi sono io e chi sono i soggetti morali; è la storia che mi identifica. E mi può dire questo in modo determinato perché in essa esistono dei fini: ma ciò è possibile solo a condizione che il legame fra una creatura storica e i fini che gli si addicono non sia storicamente contingente ed episodico. I miei fini, nella storia, mi danno un contenuto e una stabilità. Dai miei fini deve essere possibile arrivare a me, e soltanto a me.

MacIntyre vorrebbe ritornare all'etica tradizionale col suo triplice nesso fra la natura umana allo stato brado, il *corpus* delle regole morali e una essenza o perfezione teleologica. Il fatto che questa essenza richieda, per la sua realizzazione, un *corpus* di regole morali, presuppone, nell'uomo, la libertà di essere o non essere la propria essenza.

In base a quale elemento di questa triade è possibile *identificare* il soggetto delle prescrizioni morali? Non certo in base alla natura dell'uomo nella sua accezione ontologico-normativa: se così fosse, non soltanto la qualifica di uomo correrebbe il rischio di essere riservata a pochissimi o addirittura a nessuno, ma, soprattutto, la prescrizione morale non avrebbe senso, perché si applicherebbe a un eventuale ente già identificato soltanto in virtù della sua perfezione. Se invece tentassimo di individuare il soggetto delle prescrizioni morali in base alla libertà di essere o non essere la sua essenza, ci troveremmo di fronte a un paradosso: la libertà viene presupposta allo scopo di isolare il soggetto cui la regola morale si indirizza, ma viene immediatamente negata in quanto il soggetto stesso si deve identificare non con la sua libertà, ma con l'essenza ulteriore - onto-assiologicamente necessaria - che gli si vuole imporre. Rimane la natura umana allo stato brado, così come se ne fa esperienza, che dovrebbe essere orientata teleologicamente dal concetto della sua perfezione funzionale, che è un concetto storico. L'uomo è la creatura che può realizzarsi secondo finalità offerte nelle pratiche e nelle comunità storiche in cui egli vive. Ma allora anche il soggetto morale di MacIntyre è quell'io democratizzato che egli stigmatizza, con i suoi confini e i suoi contenuti indeterminati: un io che trova definizione e concretezza solo abbracciando l'una o l'altra pratica, e l'una o l'altra comunità.

MacIntyre potrebbe sfuggire all'accusa di presupporre il medesimo soggetto morale che critica solo invertendo, per così dire, l'ordine dei fattori: anziché cominciare dalla natura umana allo stato brado per imporre una teleologia, si può provare a cominciare dalla teleologia, per vedere se da essa è possibile arrivare al soggetto morale. Anziché dire, "io, nella mia condizione moralmente selvaggia, sono un soggetto morale, e quindi mi realizzo in base a finalità", si può provare ad affermare: "la mia finalità è ciò che mi identifica come soggetto morale". Se risultasse possibile compiere con successo questa inversione, otterremmo un soggetto morale teleologicamente identificabile, e dunque sempre dotato di contenuto.

MacIntyre sostiene che dalla descrizione di una cosa come, ad esempio, un orologio, si possono inferire prescrizioni inerenti all'esercizio ottimale della sua funzione: nel caso dell'orologio, quella di segnare le ore. L'inferenza è valida perché nel concetto di funzione è già implicita una prescrizione. Nel caso dell'orologio addotto come esempio, la prescrizione è "occorre misurare con precisione lo scorrere del tempo". L'orologio è un meccanismo costruito come finalizzato a uno scopo: la sua finalità, in questo caso, lo identifica in maniera esauriente. E questo dovrebbe essere possibile anche per un soggetto morale: per esempio, per l'uomo, sebbene non sia evidente l'eventuale progetto per il quale è stato creato.

Ma non è possibile identificare esattamente qualcosa in base alla sua funzione: se assumiamo per esempio come funzione rilevante per la nostra definizione quella di aprire e chiudere una porta, essa ci fa individuare tanto un essere umano che fa di professione il portiere, quanto una cellula fotoelettrica - sebbene la cellula fotoelettrica sia un meccanismo, mentre i portieri sono considerati soggetti morali e giuridici. Per evitare questo inconveniente, potremmo cercare di calibrare la nostra definizione funzionale in modo che si adatti a un solo genere di cosa. Ma ciò presuppone che la nostra conoscenza dell'universo sia completa ed esauriente: solo così potremmo essere sicuri che la funzione assunta come identificante l'uomo si addica in effetti solo all'essere umano e non anche a qualche altro ente funzionalmente identico. Inoltre, un concetto meramente funzionale non offre gli strumenti per distinguere fra un artefatto costruito per uno scopo e secondo un progetto - un orologio o una cellula fotoelettrica - e un soggetto morale, che può liberamente adeguarsi o non adeguarsi ai fini che la teoria gli attribuisce, e che per questo non è semplicemente una natura, ma ha una storia.

Se le mie deduzioni sono corrette, MacIntyre non riesce a costruire una terza via fra il naturalismo aristotelico e l'indeterminatezza del soggetto morale post-illuministico, ma è condannato a ricadere ora nell'una, ora nell'altra delle posizioni che critica. Quando attacca Aristotele, si comporta come un illuminista,

e quando critica la morale post-illuministica, si comporta come un aristotelico ortodosso, in nome di un equivoco matrimonio fra funzionalismo e libertà.

Il mondo di Aristotele era, a detta di MacIntyre, naturalistico, esclusivo e gerarchico; il mondo di MacIntyre vorrebbe essere storico e aperto a radicali riforme dell'etica e della politica. Nel mondo di MacIntyre, a differenza che in quello di Aristotele, Lisistrata avrebbe potuto proporre il suo argomento contro esclusione delle donne alla vita politica, visto che MacIntyre stesso stigmatizza Aristotele per le sue opinioni sulle donne e sugli schiavi.

Assumiamo, con MacIntyre, che la politicità sia la funzione dell'uomo in quanto soggetto morale. In una prospettiva neoaristotelica, a Lisistrata si può rispondere in due modi:

a) Se identifichiamo il soggetto morale in base alla sua funzione in senso *attuale*, dobbiamo sostenere che soggetto morale è solo chi effettivamente realizza, qui e ora, la sua finalità: può partecipare alla vita politica solo chi effettivamente vi partecipa. Se le donne finora sono state escluse, non hanno titolo per reclamare l'inclusione.

b) Se identifichiamo il soggetto morale in base alla sua funzione in senso *potenziale*, dobbiamo sostenere che soggetto morale è chiunque *può* sviluppare tale funzione. La politicità, in questo caso, è un ideale valido per tutti, anche per quelli che finora sono stati esclusi, ai quali deve essere offerta la possibilità di manifestare le loro eventuali potenzialità.

La prima risposta è quella più rigorosamente aristotelica: non esiste propriamente una natura normativa che si imponga al di sopra di quella che si realizza nella comunità politica. La definizione funzionale identifica solo le persone che effettivamente soddisfano la funzione di riferimento: è cittadino, perciò, solo il maschio greco adulto e libero. La definizione funzionale è esauriente perché si riferisce ad un universo finito, i cui generi e le cui specie sono, in linea di principio, ben categorizzati in una tassonomia rigida e definitiva. Questa risposta non potrebbe essere accettata da MacIntyre perché esclude la storicità, e dunque la possibilità che l'effettualità possa radicalmente cambiare. Eppure MacIntyre critica l'indeterminatezza del soggetto morale post-illuministico facendo riferimento ad un ideale di radicamento funzionale nelle comunità.

La seconda risposta raccoglie sotto il titolo di soggetto a pieno diritto sia coloro che soddisfano effettivamente la funzionalità politica, sia coloro che hanno, rispetto alla vita politica, una potenzialità cui non è stata data occasione di venir provata. MacIntyre sarebbe più propenso ad accettare questa opzione, perché egli propugna come un valore la costruzione di comunità attualmente inesistenti<sup>22</sup>. Ma questa opzione implica l'indeterminatezza del soggetto: in una prospettiva storica, e non naturalistico-metafisica, le regioni della potenzialità sono assolutamente indeterminate. Un soggetto morale potenziale è un soggetto morale indeterminato e vuoto, proprio come l'io post-illuministico.

Una Lisistrata che ragionasse con i metri di MacIntyre, potrebbe facilmente venir confutata in base alla legge di Hume. Il suo discorso, infatti, suonerebbe pressappoco così: "Devo partecipare alla vita politica, perché la politicità è il vertice della mia costituzione teleologica naturale". Si avrebbe buon gioco a replicarle "Come puoi sostenere che la politicità è insita nella tua natura, se non hai mai partecipato alla vita politica?". Allo stesso modo, non si può imporre in nome di una presunta teleologia naturale la comunità a chi non ne vuole fare parte. Il richiamo alla natura funziona, pleonasticamente, quando si ha a che fare con situazioni effettuali indiscusse e soggetti morali *pleno iure* già riconosciuti come tali; conduce all'indeterminatezza e alla contraddizione quando si devono fare i conti con proposte e soggetti per i quali si invoca un riconoscimento che vada oltre lo *status quo*.

Nell'etica aristotelica la legittimazione assolutistica delle esclusioni in base alla natura è un elemento essenziale, perché serve a identificare in modo univoco le persone delle quali e alle quali si sta parlando. Introdurvi la storicità per relativizzare queste esclusioni non soltanto conduce a gravi contraddizioni, ma non è neppure utile per legittimare o anche per eliminare le esclusioni. Sapere che queste sono storicamente relative non dice nulla né pro, né contro l'esclusione di una determinata categoria di creature. La storicità rende rilevante il problema dell'identificazione del soggetto morale anche per un pensiero di tipo aristotelico; non offre, tuttavia, gli strumenti per risolverlo.

## Un secondo esempio di riabilitazione: John Finnis e l'evidenza del bene

---

<sup>22</sup>. Ivi, pp. 303-313 trad. it.

MacIntyre si richiama ad Aristotele con uno scopo prescrittivo: restituire alla nostra epoca un'etica fondata sulla comunità e sulla tradizione. La sua intenzione normativa, accompagnata dall'adesione al metodo aristotelico della fenomenologia della morale, lo conduce inevitabilmente all'incoerenza. Egli propone un modello di etica tradizionale che non si radica affatto nei valori condivisi dalle società moderne, e che pure pretende di essere fondato sulla tradizione. Si potrebbe, però, obiettare che non è corretto erigere MacIntyre a portavoce delle posizioni neoaristoteliche, proprio perché i suoi intenti prescrittivi lo fanno essere, suo malgrado, un cattivo fenomenologo della morale. Un neoaristotelico coerente dovrebbe essere in grado di far valere le esigenze della descrizione almeno allo stesso livello di quelle della prescrizione: così, il paradigma della soggettività morale non sarebbe vago e incoerente come è risultato in MacIntyre.

Per far fronte a questa osservazione, prenderò in esame un filosofo del diritto come John Finnis, il quale si rifà a impostazioni aristotelico-tomistiche allo scopo di selezionare strumenti descrittivamente efficaci per la *sociological jurisprudence*<sup>23</sup>, e si ritiene in grado di argomentare tali strumenti senza ricorrere a fondazioni metafisiche. Il problema da cui Finnis prende le mosse è di tipo *descrittivo*: in che modo rappresentare appropriatamente il diritto come tipo di istituzione sociale? Joseph Raz, ad esempio, definisce l'ordinamento giuridico - in quanto socialmente realizzato - come una tecnica per risolvere d'autorità le controversie, le cui norme si caratterizzano: (a) perché forniscono una guida vincolante per le istituzioni primarie, deputate a risolvere le dispute con determinazioni vincolanti; (b) perché guidano gli individui il cui comportamento può essere giudicato da queste istituzioni; (c) perché non sono delimitate a ambiti e finalità specifiche, ma regolano virtualmente, in modo diretto o indiretto, ogni genere di comportamento sociale.

Finnis si pone una questione *descrittiva e distributiva*: se accettiamo il tipo di ordinamento giuridico proposto da Raz, allora come regolarci con i sistemi normativi che non soddisfano esattamente i requisiti descrittivi proposti? Il rischio è che il tipo così accuratamente calibrato si applichi soltanto a pochissimi casi, o addirittura a nessuno. Per comprendere la portata di questo problema, dobbiamo presupporre che al termine ordinamento giuridico corrisponda una intensione che non sia frutto esclusivo di una stipulazione teorica, ma nasca dall'uso comune. Per questo, quando il sociologo del diritto si propone di definire con chiarezza una tipologia, si trova a dover fare i conti anche con gli esemplari la cui intensione non soddisfa esattamente il modello da lui formulato. Che fare? Ci troviamo dinanzi a un dilemma: o accettiamo le tipologie poco rigorose d'uso comune, e rinunciamo alla teoria; o diamo una definizione rigorosa ma descrittivamente poco potente, e rinunciamo a considerare i casi marginali anche qualora fossero un'ampia maggioranza.

Finnis sfugge al dilemma proponendo di distinguere fra il *focal meaning* di un termine teorico descrittivo, che corrisponde - secondo lui - al tipo di ideale di Weber, e le sue approssimazioni più o meno periferiche. Il significato centrale identifica un ordinamento giuridico *simpliciter*, in senso stretto; i suoi significati periferici identificano ordinamenti giuridici *secundum quid* (in un certo senso). In questo modo Aristotele, ad esempio, poteva distinguere il tipo centrale di *philia* e i suoi casi accessori. Ma per compiere questa distinzione dobbiamo introdurre nella descrizione un elemento valutativo: dobbiamo essere in grado di stabilire quale intensione sia la più importante, quella che configura il modello, per così dire, nella sua pienezza. Nel caso dell'ordinamento giuridico, quale punto di vista dobbiamo considerare come privilegiato?

Poiché si propone di conoscere l'ordinamento giuridico in quanto istituzione sociale esistente, Finnis adotta come punto di vista privilegiato quello interno delle persone che credono nella validità delle norme e le seguono. Questo punto di vista è in sostanza quello di chi considera le norme come moralmente giustificate: infatti, chi segue le norme per un tornaconto personale o per un atteggiamento tradizionale non individua un ordinamento giuridico determinato, ma semplicemente lo mantiene in vita se già esiste. In breve: Finnis vuole determinare il riferimento al valore in base al quale isolare il tipo focale o ideale di ordinamento giuridico in quanto istituzione socialmente esistente. E trova, in effetti, la determinazione di tale riferimento nei valori condivisi dai cittadini che riconoscono moralmente le norme fondamentali dell'ordinamento<sup>24</sup>.

A questo punto s'impone un'obiezione: Finnis pensa che i valori condivisi da coloro i quali riconoscono l'ordinamento come moralmente giusto siano il punto di vista privilegiato per determinare il concetto di ordinamento giuridico nel suo significato focale. Ma se ammettiamo che esiste una pluralità di ordinamenti socialmente radicati ispirati da differenti valori condivisi, allora non dovremmo avere un solo significato

<sup>23</sup> J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1986.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 3-19.

focale del nostro termine teorico, bensì una pluralità. Dovremmo avere tanti significati focali quanti sono gli ordinamenti esistenti. E se così fosse, non avrebbe senso parlare di *un* significato focale circondato da una molteplicità di significati periferici. L'impostazione di Finnis regge soltanto se il significato focale unitario riesce ad ottenere il rango di *modello o paradigma*.

Finnis accetta questa condizione: infatti il suo riferimento al valore è dato da un diritto naturale di matrice aristotelico-tomistica, che funge da punto di vista unitario e paradigmatico della ragionevolezza pratica. Per lui, i principi di diritto naturale rappresentano:

a) un complesso di principi pratici fondamentali indicanti le forme principali di realizzazione umana in quanto beni da perseguirsi, e che sono usati da chiunque deliberi sul proprio comportamento;

b) un complesso di requisiti metodologici fondamentali della ragionevolezza pratica, che permettono di distinguere il ragionamento pratico scorretto da quello corretto, e le azioni moralmente giuste da quelle sbagliate;

c) un insieme di *standards* morali generali.

Dal punto di vista adottato da Finnis, tali principi di diritto naturale non sono confutabili in base alla cosiddetta legge di Hume, che vieta di derivare il dover essere dall'essere, perché non vengono dedotti dalla natura dell'uomo, ma sono dei principi primi autoevidenti, ovvi per chiunque abbia raggiunto l'uso della ragione, anche se le loro implicazioni specifiche possono essere conosciute con correttezza solo da chi è saggio<sup>25</sup>.

Il diritto naturale, secondo Finnis, s'impenna su una serie di valori fondamentali, che costituiscono gli aspetti ineliminabili dell'autentica realizzazione umana, e che sono evidenti a tutti gli esseri umani che riflettono su questioni pratiche. Tali valori sono la vita, la conoscenza, il gioco, l'esperienza estetica, la socievolezza, la ragionevolezza pratica, la religione. E' significativo che Finnis "distribuisca" questi valori fra gli esseri umani utilizzando il già illustrato criterio del *focal meaning*: essi, cioè, valgono per tutti, ma sono riconosciuti soltanto dalle persone ragionevoli.

In sostanza, l'argomento di Finnis presuppone che la teoria morale - e di conseguenza anche la sociologia del diritto - sia possibile soltanto sullo sfondo di un orizzonte di beni fondamentali, specificamente umani. Egli si guarda bene dal radicare tali beni in una qualsivoglia concezione della natura umana, per non incorrere in una fallacia naturalistica: ma sostiene che questi valori elementari sono il prodotto di atti d'intellectio pratica di carattere intuitivo. Questa intellectione pratica ha per oggetto dei beni non generici, ma che si addicono specificamente agli esseri umani. Dunque, si può dire che i valori fondamentali di Finnis sono evidenti di per se stessi non genericamente, ma per una ben determinata categoria di soggetti.

E' ben chiaro che, nell'impostazione di Finnis, l'argomentazione morale è possibile soltanto se i soggetti suoi protagonisti condividono degli specifici valori di fondo: ipotetici esseri liberi e razionali, ma di specie differenti e con differenti intuizioni caratteristiche del proprio bene, non potrebbero discutere fra loro di questioni morali. Sembra, insomma, che i requisiti della razionalità e della libertà non siano sufficienti per poter condividere una teoria morale: occorre anche avere dei valori sostantivi elementari in comune. Tali valori specifici non possono essere imposti, perché finirebbero per essere delle prescrizioni fondate su descrizioni, ma devono essere sempre presupposti come principi ultimi della moralità. Chi sono, dunque, per Finnis, i soggetti morali?

Finnis ragiona come se fosse ovvio che sta parlando di esseri umani, ma - nell'argomentazione dei suoi valori ultimi fondamentali - occorre fare una distinzione. Infatti, una cosa è sostenere che determinate intuizioni pratiche fondamentali stanno alla base del ragionamento morale specificamente umano, e un'altra cosa è dire che queste intuizioni stanno alla base del ragionamento morale in generale, a prescindere dalla specificità dei soggetti in esso impegnati. Nel primo caso, si tratterebbe semplicemente di un dato effettuale, che potrebbe essere smentito o ampliato dalla storia e dall'esperienza; nel secondo caso, invece, si tratterebbe di una serie di condizioni di possibilità, dalle quali sarebbe impossibile prescindere. Inoltre, nel primo caso tali valori fondamentali condivisi sarebbero caratteristiche di coloro che sono prescelti come soggetti morali; nel secondo caso, invece, sarebbero intrinseci alla argomentazione morale in quanto tale. In altri termini: nel primo caso si afferma che gli uomini, quando argomentano moralmente, non possono fare a meno, per loro natura, di riferirsi a certe intuizioni ultime comuni; nel secondo, che certi principi ultimi sono le condizioni di possibilità dell'argomentazione morale in generale.

---

<sup>25</sup>. Ivi, pp. 23-48.

Se Finnis sostenesse la tesi della specificità dei principi fondamentali, si troverebbe nella difficoltà caratteristica di coloro che argomentano in base a valori condivisi: le intuizioni fondamentali del bene valgono solo nella misura in cui nessuno le contesta. La loro validità è meramente accidentale e contingente: se esse non sono garantite, aristotelicamente, da una struttura naturale metafisica di ciò che è selezionato come soggetto morale, conducono a quella incoerenza aggravata da indeterminazione argomentativa che abbiamo già avuto modo di rilevare in MacIntyre. Per questo, la sola opzione che gli rimane aperta è quella di considerare i valori elementari come presupposti indispensabili dell'argomentazione morale: Finnis cerca di compiere una operazione del genere, per quanto continui a sostenere che i suoi valori elementari sono tali in quanto propri dell'esistenza umana.

Egli, infatti, ritiene che non sia possibile negare questi valori senza cadere in una contraddizione performativa. Si ha contraddizione performativa quando una asserzione logicamente coerente confuta se stessa dal punto di vista operativo: un esempio di contraddizione performativa è rappresentato dall'asserzione "io non esisto", in quanto io posso asserirla soltanto se esisto. Finnis illustra questa tesi con riferimento ad uno solo dei beni elementari da lui illustrati, e cioè la conoscenza. Secondo lui, uno scettico che affermasse "la conoscenza non è un bene" incorrerebbe in una contraddizione: chi enuncia questa tesi riconosce anche implicitamente che vale la pena, e quindi è bene fare tale asserzione, perché si tratta di una conoscenza vera<sup>26</sup>.

In altri termini: il fatto stesso che lo scettico s'impegni a negare alla conoscenza il carattere di bene implica che egli sia convinto che è bene fare asserzioni sulle cose e quindi conoscerle. Questa idea di Finnis sarebbe solida se si desse un nesso stringente fra il conoscere, il fare asserzioni sulle cose e il prendere posizione rispetto a un valore. In realtà, fra questi tre elementi non esiste una connessione stretta: chi sostiene che "la conoscenza non è bene" non si trova necessariamente impegnato dal presupposto "è bene perseguire la conoscenza". Lo scettico potrebbe replicare che è performativamente coerente fare asserzioni teoriche pur sostenendo che la conoscenza non è un bene: ad esempio, si può coerentemente esporre gnoseologie scettiche pur essendo convinti che sia bene non il conoscere, ma - per esempio - la discussione come sport sofisticato.

Se non è possibile provare che i valori fondamentali proposti da Finnis siano i presupposti ineliminabili dell'argomentazione morale, allora a chi propugna dei valori sostantivi elementari ed evidenti di per se stessi rimarrà aperta solo una via: quella di trattarli, fenomenologicamente, come principi del ragionamento morale umano, eventualmente dotati di una generalità soltanto empirica. Ricadiamo così in MacIntyre e nella problematicità connessa a una fondazione della morale su valori condivisi.

Una fondazione dell'etica su valori contenutistici fondamentali evidenti di per se stessi è affetta da una grave difficoltà nella classificazione dei suoi soggetti. Essa assume che la discussione morale sia possibile solo se orientata da comuni intuizioni fondamentali del bene: ma allora come trattare un eventuale essere libero e razionale il quale non condivida i nostri principi elementari? Per esempio, come comportarsi con lo scettico che dubita della bontà della conoscenza? Lo scettico è in grado di ragionare e deliberare benissimo, ma può essere trattato come un folle e un perverso solo perché dissente da un certo numero di valori considerati fondamentali. I valori contenutistici rischiano di trasformarsi, surrettiziamente, in un principio di attribuzione della soggettività morale: se posso argomentare moralmente solo con le persone che condividono il mio orizzonte ultimo di valori, allora non si dà argomentazione morale con chi dissente rispetto a questo orizzonte. Lo scettico, tutt'al più, potrebbe essere trattato come un minore incapace di discernere il proprio bene: ma non gli si riconoscerebbe la capacità di fare scelte libere e consapevoli degne di essere rispettate e discusse. Anche qualora non gli si disconoscesse la soggettività morale, se ne negherebbe in ogni caso l'esercizio.

In generale, Aristotele può essere utile per dare una patina di nobiltà a posizioni politiche tradizionaliste:<sup>27</sup> tuttavia, è quasi inservibile per quanto riguarda il problema dell'identificazione del soggetto morale. Perfino chi tenta di riabilitarlo è consapevole che il suo piccolo mondo antico - un *kosmos* finito e ben categorizzato - non può essere restaurato: ma senza la coerenza della metafisica, un'etica di stile aristotelico naufraga

---

<sup>26</sup> Ivi, pp. 59-75.

<sup>27</sup> Per questo carattere si rinvia alle osservazioni critiche di S. Holmes, *The Permanent Structure of Antiliberal Thought*, cit.. Holmes, pur avendo come referente critico il fenomeno anglosassone del *communitarianism*, ed essendo egli stesso di cultura anglosassone, connette la critica comunitaria contro la modernità a una tendenza anti-illuministica che va da Rousseau, De Maistre e Nietzsche ad autori fascisti come Gentile e Schmitt.



nell'indeterminatezza. Se il bene si definisce a partire da una fenomenologia delle preferenze dei decisori morali riconosciuti, è fondamentale che tali decisori siano identificati in modo sicuro, stabile ed univoco - cosa che nel nostro *multiversum* non soltanto è impossibile, ma sarebbe anche epistemologicamente controproducente, perché ci sottrarrebbe la dimensione della storicità.

## Sezione seconda

### Liberalismi: fra menzogna e utopia

## VI

### Menzogna o utopia?

### Il problema del soggetto in due versioni del liberalismo contemporaneo

#### Introduzione: *liberals e communarians*

Nel mio prologo in terra greca, ho delineato due strategie alternative per affrontare il problema del soggetto come questione di filosofia pratica. La prima consiste nel trattare il soggetto o i soggetti morali come qualcosa di dato e costruire il bene come variabile in base a questa costante. La seconda, per converso, consiste nell'assumere il bene come una costante e nel trattare il soggetto come una variabile aperta alla storia. Ciascuna strategia ha il suo prezzo: la prima può produrre una filosofia pratica di contenuto determinato solo fissando metafisicamente il soggetto morale e le sue preferenze; la seconda rischia d'essere o vuota - perché propone una misura del valore che non si addice a nessuno -, o ingannevole - in quanto traveste da bene in sé quello che in realtà è bene per alcuni di "noi".

Ho scelto di illustrare queste due strategie valendomi, con una lieve forzatura interpretativa, di due miti platonici: il racconto fenicio e il mito di Er, ossia il mito, dichiaratamente falso, della nascita, e il mito, non verificabile, della morte. Per il primo, si nasce predeterminati e fissati nella propria natura, e ciò che si deve diventare e fare è stabilito senza giustificazioni da coloro che sono assunti come decisori morali: ma questo mito è mendace perché il fatto stesso che occorra narrarlo per legittimare un assetto politico prova che è possibile scegliere di essere diversi da come ci hanno formato ed educato. Per il secondo - lo straordinario racconto di Er -, la facoltà di scegliere è indipendente dalle determinazioni antropologiche e perfino queste ultime possono essere viste come il frutto di una scelta.

Non è irrilevante sottolineare che queste due storie in reciproca contraddizione, una falsa e una non verificabile, sono raccontate dallo stesso autore nello stesso libro, come se l'una non potesse fare a meno dell'altra, come se la - presunta - libertà non potesse fare a meno della menzogna, per diventare un ideale politicamente praticabile.

Platone sembra molto lontano da noi. Per quanto sia di moda, tanto negli ambienti post-heideggeriani quanto in quelli neo-liberali, trattarlo come un precursore del totalitarismo, è ben raro che un pensatore totalitario affermi di raccontare bugie vergognose, in luogo di ostentare il proprio sapere assoluto e definitivo. E il liberalismo che domina, ormai incontrastato, la scena sembra aver superato il dilemma platonico, in virtù di una sedimentazione storica che ha sanguinosamente o mercantilmente condotto a riconoscere sia il pluralismo degli orientamenti morali, sia una sintassi del diritto basata sul presupposto del riconoscimento di una pari libertà come condizione dell'etica, oltre che del diritto stesso. Quello che per Platone - per il totalitario Platone - era palese solo nel mondo dei morti, ove viene annullato il velo dell'apparenza, ora sembra essere semplice e quotidiano, almeno nella percezione di sé diffusa nelle società occidentali.

Eppure, il recente dibattito anglosassone fra *liberals* e *communarians* ha riproposto, sia pure in termini molto semplificati, l'antica tensione platonica fra il racconto fenicio e il mito di Er. Non è un caso che uno dei suoi temi sia stato proprio lo "spessore" del soggetto morale. Diritto ed etica vanno costruiti su un soggetto riempito di contenuto storico, culturale e contestuale, oppure su un soggetto il più possibile

scheletrico e astratto, il più possibile neutrale rispetto alla storia? Il pomo della discordia è proprio la capacità dell'etica non solo di catturare, ma di dirimere le differenze fra le persone. Dobbiamo rifarci alla storicità nella sua concretezza, rischiando di rimanere prigionieri delle sue contingenze e contraddizioni? O dobbiamo mettere la storia fra parentesi, rischiando di rimanere campati in aria, o, peggio, di spacciare argomentazioni "oppiacee", le quali dipingono nel paradiso artificiale della teoria una libertà di cui non c'è traccia sulla terra?

Non è casuale che nel problema del soggetto si imbattano proprio studiosi che si occupano di filosofia politica. Soltanto a titolo di esemplificazione, accennerò al modo con cui ha avuto a che fare con la questione M.J. Sandel, che ha prodotto una critica paradigmatica al neocontrattualismo di Rawls <sup>1</sup>.

Dal punto di vista di Sandel, il deontologismo di Rawls si fonda - come ogni deontologismo - sulla priorità del giusto sul buono. Questa priorità si giustifica, a sua volta, in quanto manca una unità di misura, comune a tutti, del bene o, per esprimerci in termini più propri, della felicità. D'altra parte, sostiene Rawls, anche se disponessimo di questa unità di misura comune, la separazione delle persone impedirebbe di giustificare, utilitaristicamente, azioni che danneggiano alcuni individui in nome della felicità della maggioranza <sup>2</sup>. Ma questo presuppone, nel soggetto morale, una capacità di distinguere fra la giustizia, cioè le regole della cooperazione sociale, e ciò che è bene per lui. Rawls, cioè, presuppone che il soggetto sappia distanziarsi criticamente dai propri valori e dai propri fini, in nome di una giustizia che deve essere valida per tutti, e che tuteli ugualmente la libertà di ciascuno di perseguire il proprio bene.

Questa presa di distanze può essere resa possibile da due condizioni, una alternativa all'altra: la prima, che il soggetto si identifichi metafisicamente e a priori con una personalità autonoma, data prima delle sue scelte contenutistiche, e la seconda, che esistano delle circostanze di giustizia tali da rendere praticabile la cooperazione soltanto se tutti mettono fra parentesi i propri valori e i propri fini personali. Rawls non vuole sottoscrivere la tesi metafisica di un nucleo autonomo della personalità, e preferisce percorrere la via humane delle circostanze di giustizia, che per lui sono rappresentate dalla scarsità relativa delle risorse e dal fatto che i soggetti che cooperano hanno interessi e fini diversi. L'espedito della posizione originaria, in cui gli individui contraenti ignorano le proprie condizioni e convinzioni sociali, serve solo ad illustrare quanto è richiesto dalla situazione: visto che di fatto non siamo d'accordo sui valori, allora è giocoforza prendere decisioni collettive sulla giustizia mettendoli fra parentesi. Così, secondo Sandel, la teoria di Rawls è, in un certo qual modo, una teoria deontologista contingente <sup>3</sup>. Questo aspetto fa sì che la posizione originaria *descriva* i soggetti morali come di fatto sono: essi sono visti come capaci, di fatto, di astrarre dai propri valori e i propri fini.

Una simile mossa è decisiva nell'argomentazione di Sandel, perché gli consente di ridurre i problemi pratici a problemi teorici: se una teoria morale si fonda, in ultima analisi, su una descrizione del soggetto morale, allora è possibile confutarla semplicemente mostrando che questa descrizione è *teoreticamente* errata, senza affaticarsi ad analizzare, dal punto di vista filosofico-pratico, il sistema di imperativi e di valori che essa propone. In base a questo schema, Sandel afferma letteralmente: «Justice cannot be primary in the

---

<sup>1</sup>. Vedi: M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U.P., Cambridge 1982 (trad. di S. D'Amico, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994). Vanno ricordati anche, in Italia, A.E. Galeotti, *La tolleranza*, Liguori, Napoli 1994; S. Maffettone, *Le ragioni degli altri*, cit., nonché L. Lombardi Vallauri (a cura di), *Il meritevole di tutela*, Milano, Giuffrè, 1990. Il testo della Galeotti è interessante perché illustra il rischio che la garanzia di pari libertà, propria della giustizia liberale, sia praticamente discriminatoria proprio perché assume acriticamente come modello di soggetto ciò che è normale e maggioritario. E' doveroso ricordare, inoltre, il nesso fra i nostri impegni normativi e gli aspetti pertinenti delle nostre descrizioni dei soggetti delle norme stesse messo in luce da Salvatore Veca in *Questioni di giustizia*, Einaudi, Torino 1991, pp. 121-122.

<sup>2</sup>. M.J. Sandel, *op. cit.*, pp. 15-65 (trad. it. pp. 27-78).

<sup>3</sup>. La critica di Sandel è stata in un certo qual modo confermata dall'interpretazione autentica di Rawls in *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York 1993, pp. 3-46), ove la posizione originaria è ridotta all'espressione di alcuni valori politici di fondo condivisi e sostenibili dal punto di vista di molteplici teorie complessive del bene sostenute nelle società occidentali. Ci si può allora legittimamente chiedere, come fa J. Raz in *The Morality of Freedom* (cit., pp. 110-133) che senso abbia ricorrere all'espedito barocco della posizione originaria e del velo di ignoranza se, in sostanza, si presuppone che di fatto esistano determinati valori fuori discussione - il pluralismo, ad esempio - perfino in sede di legittimazione della giustizia. Perché non far negoziare gli individui reali, allora? Perché non dire, semplicemente: "io propongo un modello di giustizia politica fondato unicamente sul fatto che determinati valori, nelle società occidentali, sono accettati come ovvi"?

Questo tipo di critica, peraltro, è reso possibile dal fatto che Rawls tende a confondere la validità teoretica della sua teoria con la sua efficacia empirica, cioè non chiarisce la distinzione fra le questioni di giustificazione e quelle di accettazione. Così la neutralità della sua concezione della giustizia viene ottenuta a prezzo di rinunciare alla sua pretesa di validità cognitiva (vedi ad esempio J. Habermas, *Reconciliation through the public use of reason: remarks on Rawls' political liberalism*, "The Journal of Philosophy", 92/3, 1995, pp. 109-31).

deontological sense, because we cannot coherently regard ourselves as the kind of beings the deontological ethic - whether Kantian or Rawlsian - requires us to be»<sup>4</sup>.

Applicando questa strategia, Sandel sostiene che la giustizia di Rawls, per funzionare, deve assumere un soggetto morale che non è costituito dai suoi fini, ma è in grado di distanziarsene, sospendendoli e scegliendoli a piacimento. L'interrogativo pratico per eccellenza, per questo soggetto, è: "Quali fini devo scegliere?"<sup>5</sup>. Ciò presuppone che valori e fini siano offerti in opzione ad un centro astratto e indifferente di scelta: ma allora, come si può sostenere che la giustizia è un valore incondizionato e prioritario rispetto a tutti gli altri fini e valori contingenti offerti alla scelta indifferente di questo soggetto? <sup>6</sup> Inoltre, obietta Sandel, noi ci vediamo così soltanto quando non riusciamo a cogliere il rapporto costitutivo che esiste fra la persona e i suoi fini, per una mancanza di conoscenza o di riflessione. Per un soggetto riflettente, di contro, il problema pratico si riduce a un problema teoretico: "Chi sono io?"<sup>7</sup>. La riflessione, inoltre, mi permette di tenere conto del mio contesto, della mia comunità e della mia storia: conoscere me stesso è acquisire la massima concretezza e storicità. Tanto meno le persone sono opache, tanto meno è necessaria la giustizia.

In questa prospettiva, il problema *pratico* dell'agire morale è ridotto a un problema *teoretico*: so che cosa devo fare, se, per mezzo della riflessione, ho correttamente chiarito chi sono io. Lo spazio della libertà - e della garanzia della libertà, di cui si interessano, in modo diverso, le filosofie pratiche di Kant e di Rawls - è identico a quello dell'ignoranza e dell'errore. Sandel, naturalmente, non disconosce la giustizia liberale, ma ritiene che il suo campo specifico sia, appunto, quello ove l'opacità delle persone genera pretese conflittuali. Una famiglia in cui i rapporti sono armoniosi non ha bisogno della giustizia, che entra in scena come una virtù surrogatoria e minore solo se in essa l'affetto viene meno <sup>8</sup>.

Ma la comunità è davvero in grado di dirci chi siamo noi, e con ciò anche cosa dobbiamo fare? Soltanto a due condizioni, come implicitamente riconosce Sandel: che io mi possa identificare univocamente all'interno di essa e che i ruoli siano determinati una volta per tutte. Ma questa determinazione rigida è un ideale che nessuna comunità esistente nella storia è in grado di realizzare, perché anche la tradizione più dogmatica e condivisa è soggetta, se non alla critica, almeno all'interpretazione: così il canone morale fornito dall'autoidentificazione del soggetto morale e dei suoi doveri per mezzo della riflessione è almeno in parte indeterminato. Di più: esso è destinato a restare tale, in quanto ogni responsabilità morale che si rispetti presuppone che il soggetto morale abbia avuto la possibilità di scegliere, e non sia vincolato ad una essenza indipendente dalle sue decisioni, che egli deve solo scoprire. Un ipotetico soggetto morale che decidesse che cosa deve fare constatando, semplicemente, che cosa egli è, non sarebbe un soggetto libero, né tanto meno responsabile: ad esempio, chi pensasse che la propria pavidità sia intrinseca alla sua personalità, potrebbe sottrarsi ad ogni biasimo morale, proprio perché «Il coraggio uno non se lo può dare» <sup>9</sup>.

<sup>4</sup>. M.J. Sandel, *Liberalism*. cit., p. 14 (trad. it. p. 25).

<sup>5</sup>. Ivi, pp. 15-65 (trad. it. pp. 27-78).

<sup>6</sup>. Ivi, pp. 133-174 (trad. it. pp. 148-190).

<sup>7</sup>. Ivi, pp. 15-65 (trad. it. pp. 27-78).

<sup>8</sup>. Ivi, pp. 30-32 (trad. it. pp. 44-45). Va notato che chi ritiene il paradigma della famiglia superiore a quello della giustizia - e non possiamo fare a meno di ricordare il *Patriarcha* dell'assolutista Robert Filmer, contro cui si misurò Locke - presuppone anche che la distribuzione dei ruoli all'interno della famiglia sia qualcosa di tanto "naturale" e "spontaneo" da non richiedere strumenti formali per dirimere eventuali conflitti. Susan Moller Okin nota, molto appropriatamente, che le azioni supererogatorie che hanno luogo nella famiglia possono e devono presupporre la giustizia di questa struttura (S.M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York 1989, p. 29) - anche perché, se fossero imposte da una struttura di regole "al di là" della giustizia semplicemente perché ingiusta, non potrebbero certo essere meritorie.

L'argomento di Sandel mira a ridurre i conflitti pratici ad opacità teoriche, assimilando la questione "chi sono io?" alla ben differente questione "che cosa devo fare?": nella sua prospettiva, Carlo V e Francesco I non litigano sul piano pratico - rendendo evidente la necessità di una giustizia internazionale - perché, come sembrerebbe a una mente grossolana, entrambi hanno molto chiaro, sul piano teoretico, che vogliono la stessa cosa (Milano), e perché ciascuno si fa giudice in causa propria in base a principi dello *ius gentium* generalmente noti e condivisi, bensì perché sono sconosciuti l'uno all'altro, non si amano e non riflettono a sufficienza su se stessi.

<sup>9</sup>. Bisogna sottolineare che le due obiezioni che abbiamo opposto a Sandel sono di carattere eterogeneo: la prima segue una strategia teoretica, in quanto osserva che - se consideriamo il modo in cui funzionano le società umane effettuali - la comunità compatta e trasparente vagheggiata da Sandel non esiste, a causa dell'apertura di qualsiasi tradizione, se non alla critica, almeno all'ermeneutica. Di contro, la seconda si vale di una strategia pratica di qualificazione del soggetto morale: essa infatti afferma che, comunque questo sia inteso, la responsabilità morale può essergli attribuita soltanto alla condizione che egli sia presupposto come libero. A causa di questo requisito pratico, nessuna autoriflessione ispirata ad una metafisica, o ad una antropologia o ad una sociologia del sé può essere coerentemente pensata come in grado di determinare una volta per tutte le strutture ontologiche e il bene di un soggetto inteso come morale, e quindi destinatario di esortazioni e imputazioni.

Come abbiamo visto, Sandel ha confutato un sistema di filosofia pratica adottando una strategia teoretica: la giustizia di Rawls è insostenibile non tanto perché è assiologicamente invalida o incoerente, quanto perché presuppone una teoria del soggetto che è frutto di una deplorabile deficienza di conoscenza. La proposta di Rawls è sveniente solo perché noi non siamo “quel genere di soggetto”. Questa replica, tuttavia, non ci dice nulla né sulla coerenza e sulla validità interna della sua giustizia, né sulla sua proponibilità a soggetti d'altro genere.

Si tratta, ora, di capire se il problema dell'identificazione del soggetto morale può essere affrontato soltanto con questa tradizionale strategia teoretica, o se invece possa essere pensato anche e in primo luogo come un problema pratico - se, cioè, sia possibile affrontare il problema del soggetto nella morale partendo non della sua descrizione, bensì dall'universo della prescrizione. Questa impresa è stata affrontata da Kant.

Consideriamo il celebre *incipit* della prima parte della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* di Kant:

:

In ogni parte del mondo e, in generale, anche fuori da esso non è concepibile nulla di incondizionatamente buono all'infuori di una *volontà buona*. Intelligenza, perspicacia, capacità di giudizio, o comunque si vogliano chiamare i *talenti* dello spirito; oppure coraggio, risolutezza, saldezza di propositi, che sono caratteri del *temperamento*, sono certamente, per molti aspetti, cose buone e desiderabili; ma possono anche mutarsi in cose estremamente dannose e cattive se non è buona la volontà che deve farne uso e la cui peculiare disposizione si chiama perciò *carattere*. Lo stesso vale per i *doni della fortuna* <sup>10</sup>.

Dal punto di vista di Kant, il contesto dell'etica è il mondo, ma non il mondo soltanto; e l'oggetto primario della valutazione morale è la volontà. Ma perché allargare il contesto dell'etica oltre il mondo e assumere la volontà a suo oggetto primario? Il discorso di Kant sarebbe stato più o meno il medesimo se Kant avesse detto che nel mondo, ovvero nella nostra esperienza, soltanto un uomo buono, un uomo virtuoso, può essere incondizionatamente buono, e quindi fosse passato a definire che cosa si intenda per uomo buono, invece che per volontà buona. La scelta terminologica di Kant potrebbe passare per una complicazione, perché ci obbliga a chiedere: “a chi è possibile attribuire una volontà, buona o cattiva?” Se il contesto dell'etica non è semplicemente e soltanto il mondo della nostra esperienza, allora il soggetto cui la volontà è attribuibile non è semplicemente chi, nella nostra esperienza, siamo abituati a considerare soggetto morale, ma una creatura ben più indeterminata. Kant prosegue cercando di definire che cosa rende buona una volontà, e sembra non curarsi di chiedere a chi possa essere attribuita una volontà, cioè chi sia il soggetto morale.

Sarà mio intento dimostrare che un modo di procedere come quello di Kant può essere giustificato come una scelta strategica: la scelta, cioè, di definire il giusto o il bene lasciando indeterminata l'identificazione del soggetto. Sarebbe possibile, peraltro, scegliere la procedura opposta, e cioè definire, preliminarmente, il soggetto morale e il suo contesto e poi occuparsi del problema del bene in relazione ad esso.

### Una interpretazione di alcune posizioni liberali contemporanee alla luce del problema del soggetto

Ho cercato di mostrare il senso strategico di due differenti relazioni della filosofia pratica alla questione del soggetto, che può essere assunto come una costante offerta dalla teoria, oppure come una variabile. Ma il soggetto ha anche un rapporto col cuore della filosofia pratica, e cioè col problema del bene, nel caso dell'etica, o col problema della giustizia, nel caso della politica e del diritto. E anche qui è ben diverso formulare una teoria del bene sulla base di un soggetto offerto, bello e strutturato, dalla metafisica, oppure trattare il soggetto come una variabile rispetto a una teoria etica della volontà buona e della società giusta che venga formulata indipendentemente dai suoi protagonisti.

Per capire che la questione del soggetto, sia come problema del nesso fra la filosofia teoretica e la filosofia pratica, sia come problema del rapporto fra la teoria del soggetto e la teoria della giustizia, ha un senso politico non indifferente, prenderò in esame - rispetto a tale questione - due varianti del liberalismo

---

<sup>10</sup>. I Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 393 (trad. it. di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980, p. 11).

contemporaneo: il liberalismo neutralista, di cui assumo come rappresentante Bruce Ackerman <sup>11</sup>, e il liberalismo comunitario, di cui assumo come rappresentante Michael Walzer <sup>12</sup>.

Il liberalismo neutralista propone uno *standard* neutrale di giustizia differente dalle concezioni del bene dei singoli individui storicamente esistenti: esso, perciò, dovrebbe fornire, in linea di principio, una giustizia procedurale valida per qualsiasi individuo, a prescindere dalle sue idee e dai suoi principi. Esso, in linea di massima, dovrebbe presupporre un soggetto che non è un dato storico, ma una astrazione: un portatore di scelte e di valori i cui contenuti storici - e, coerentemente, la cui immagine storica - vanno posti fra parentesi. La strategia del liberalismo neutralista può essere oggetto almeno di tre questioni:

- a) come è possibile costituire un *neutrum* - un soggetto morale ideale - che funga da condizione di legittimazione, senza che esso sia una idealizzazione storicamente relativizzabile?
- b) come si legittima l'applicazione di tale condizione di legittimazione all'esperienza?
- c) come si identifica, in particolare, il "soggetto" storico di cui si predica lo statuto di soggetto morale?

Di contro, il liberalismo comunitario ritiene che la giustizia non possa prescindere da una concezione del bene radicata storicamente; che, dunque, l'immagine di ciò che nella nostra esperienza consideriamo come soggetto, e le scelte che esso compie, non vada posta fra parentesi, ma vada messa alla base da ogni teoria etica e politica. Questa impostazione può essere oggetto di due interrogativi:

- a) come si legittima l'elevazione di un soggetto storico particolare a modello?
- b) come si decide nel caso lo statuto del soggetto storicamente identificato sia storicamente controverso?

Queste due domande hanno un senso immediatamente politico. La prima domanda può essere tradotta nella questione: Perché le scelte morali tradizionalmente sedimentate nella comunità cui vengo ascritto devono essere vincolanti anche per me - bambino, ignorante o dissidente? E in base a quali criteri un soggetto può essere escluso o incluso dalla comunità? Ovvero: in che modo si definisce la comunità? Questo interrogativo è molto importante perché, se la comunità si definisse per la condivisione di determinati valori e tradizioni, un soggetto cui capitasse di non condividerli - per esempio perché bambino, ignorante o dissidente - sarebbe automaticamente escluso dalla comunità; e, oltre tutto, non avrebbe molto senso pretendere da questo soggetto la conformità ai valori comunitari, proprio perché il dissidente sarebbe per ciò stesso un alieno <sup>13</sup>. Da ciò seguirebbe un'altra e più complessa domanda: se la condizione del discorso morale è l'appartenenza ad una comunità di valori condivisi, allora chi non condivide tali valori diventa un soggetto col quale è impossibile la discussione etica, e, politicamente, un essere che è al di fuori della giustizia? Se riconosciamo come soggetto morale solo chi condivide i nostri valori, allora una creatura cui fosse riconosciuta libertà e razionalità, ma non fosse d'accordo con noi, dovrebbe venir privata dello statuto di soggetto morale.

Per capire se le questioni di cui sopra hanno senso, consideriamo innanzi tutto la posizione del liberale neutralista Ackerman. Ackerman sostiene che il liberalismo non è connesso a un diritto naturale, ma un modo di parlare del potere, una forma di cultura politica <sup>14</sup>. Questo modo di parlare del potere si caratterizza in quanto conversazione fondata su tre principi di legittimità:

- a) razionalità: ogni persona deve essere disposta a rispondere alla richiesta di legittimazione quando uno qualunque dei suoi poteri è contestato da chiunque sia messo in svantaggio dall'esercizio di questi poteri.
- b) coerenza: le ragioni addotte in una determinata circostanza da chi esercita il potere non devono essere incompatibili con le ragioni che adduce per giustificare altre rivendicazioni sul potere.
- c) neutralità: una giustificazione non è valida se richiede al detentore del potere di asserire (a) che la sua concezione del bene è superiore a quella affermata da uno qualunque dei concittadini (*divieto di*

<sup>11</sup> Il testo di riferimento sarà B.A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale U.P., New Haven 1980 (trad. it. di S. Sabatini, *La giustizia sociale nello stato liberale*, il Mulino, Bologna 1984).

<sup>12</sup> Il testo di riferimento sarà M. Walzer, *Spheres of Justice: a Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983 (trad. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987). Va precisato che la scelta di questi due autori ha un fondamento testuale, in quanto entrambi hanno trattato esplicitamente l'aspetto politico del problema del soggetto, e cioè la questione dei criteri dell'inclusione nella comunità morale scelta da ciascuno come modello di riferimento.

<sup>13</sup> Vedi ad esempio la critica al comunitarismo di J. Waldron, *Particular Values and Critical Morality*, cit.

<sup>14</sup> B.A. Ackerman, *Justice*, cit., p. 6 (trad. it. p. 45).

*selettività*) oppure (b) che egli è per natura superiore ai suoi concittadini (*restrizione alle affermazioni di superiorità incondizionata*)<sup>15</sup>.

Queste regole conversazionali vietano all'argomentazione politica di ricorrere a teorie del soggetto, per un motivo molto semplice: alla fine, chi legittimasse le proprie pretese in base ad una teoria del soggetto di fronte a qualcuno che sostenesse un'altra e differente teoria del soggetto, violerebbe il principio di neutralità, perché si troverebbe a sostenere: "Io legittimo la mia pretesa in base al fatto che la mia teoria del soggetto è superiore alla tua". Ackerman, coerentemente, critica la teoria contrattualistica del primo Rawls, proprio perché essa presuppone una teoria del soggetto, che dal suo punto di vista è un vero e proprio residuo teologico. Infatti, l'unità di misura della legittimità delle pretese è l'appello a un entrante potenziale, che è un essere ipotetico il quale esiste indipendentemente dalla società organizzata che il contratto è destinato a vincolare. Gli individui, tuttavia, esistono, nella realtà, in interazione con la società storicamente esistente. Perché si deve usare come unità di misura la scelta che compirebbero individui ipotetici in una posizione originaria? Se qualcuno contesta la teoria del soggetto ipotetico che sta alla base di quest'unità di misura, alla fine deve fare la mossa di sostenere che la propria idea dell'entrante potenziale è superiore a quella altrui<sup>16</sup>.

Ackerman sostiene, in sostanza, che il dialogo liberale è un modo di parlare del potere il quale permette di legittimare le proprie pretese solo in seguito ad una conversazione, la quale a sua volta non presuppone a priori nessuna posizione privilegiata. Tale procedura è aperta a qualunque soggetto concreto, e dunque essa può fare a meno di presupporre una teoria del soggetto. Tuttavia, è possibile partecipare alla conversazione liberale soltanto nella misura in cui si possiede la competenza dialogica, che è dunque la condizione di cittadinanza liberale<sup>17</sup>. Ad esempio, una scimmia che riuscisse fare una conversazione come la seguente sarebbe a pieno titolo un soggetto morale e di diritto, perché infrangerebbe la barriera culturale che la separa dalla cittadinanza liberale:

Allevatore: - Ehi, dove pensi di andare?

Scimmia: - Esco da questa gabbia.

Allevatore: - No, se ho voce in capitolo.

Scimmia: - E perché dovresti avere voce in capitolo? Io valgo almeno quanto te e anch'io ho i miei scopi nella vita<sup>18</sup>.

La condizione di cittadinanza si identifica coll'essere in grado di avanzare la richiesta di legittimazione in un linguaggio almeno potenzialmente comprensibile, e di rispondere in modo neutrale. Ma che cosa si intende per "essere in grado"? "Essere in grado" può venire interpretato tanto in senso attuale, come "riuscire" effettivamente, quanto in senso potenziale, come "avere la possibilità", anche latente, di fare qualcosa. Se "essere in grado" andasse inteso nel primo senso, l'universo morale di Ackerman sarebbe soltanto apparentemente aperto: infatti, esso comprenderebbe soltanto coloro che riescono a svolgere la conversazione: E sarebbe molto facile circoscrivere ad arbitrio questo universo, semplicemente impedendo alle creature a noi sgradite di parlare, o addirittura di imparare a parlare. Ackerman si ridurrebbe ad un liberale comunitario: soggetto morale è solo chi effettivamente partecipa alla cultura del dialogo liberale. E ci si potrebbe anche chiedere se è davvero corretto utilizzare un semplice mezzo di legittimazione - il dialogo liberale - come lo strumento per circoscrivere l'ambito entro cui è possibile parlare di giustizia e ingiustizia. Se invece si intende l'"essere in grado" come una potenzialità, abbiamo bisogno di una teoria del soggetto, in base alla quale selezionare le creature cui dare la parola. Ma questo condurrebbe Ackerman a fare qualcosa che dichiara di non volere fare: nel selezionare il soggetto morale potenziale dovrebbe far riferimento a un patrimonio differente dalla cultura politica effettuale, che per lui è la sola realtà del dialogo liberale. Sembra, insomma, che Ackerman si trovi, in relazione al problema del soggetto, davanti a un dilemma: o il suo liberalismo neutralista viene assimilato al liberalismo comunitario, oppure deve presupporre una teoria del soggetto altra dalla effettuale presentazione del soggetto dialogante nella conversazione.

Ackerman sembra interpretare l'essere in grado che introduce la condizione di cittadinanza liberale nel senso di "riuscire effettivamente" quando sostiene che il feto non va considerato come un soggetto morale,

<sup>15</sup> Ivi, pp. 4-12 (trad. it. pp. 42-52).

<sup>16</sup> Ivi, pp. 327-342 (trad. it. pp. 429-447).

<sup>17</sup> Ivi, pp. 67-74 (trad. it. pp. 122-127).

<sup>18</sup> Ivi, p. 74 (trad. it. p. 127).

proprio perché non può parlare in propria difesa<sup>19</sup>, ma si comporta in modo opposto quando ritiene non ammissibile che un genitore si arroghi il diritto di tenere un bambino isolato in modo che non impari a parlare, e dunque a fare la richiesta di legittimazione. Questo perché, egli afferma, uno stato liberale è per definizione un luogo dove tutte le relazioni che *possono* venir mediate tramite un dialogo sono realmente legittimate dalla conversazione liberale<sup>20</sup>. Qui, evidentemente, “possono” indica una mera potenzialità, e dunque Ackerman presupporrebbe una teoria del soggetto che va oltre l'effettiva esplicazione culturale di soggetti capaci di parlare.

Come si vede, il fatto di non aver tematizzato il nesso fra il problema della giustizia e il problema dell'identificazione del suo soggetto, conduce Ackerman a oscillare incoerentemente fra posizioni di tipo comunitario, che subordinano il ragionamento morale alla condivisione di un orizzonte linguistico e culturale, e posizioni che rimandano, per usare il suo linguaggio, a un soggetto meramente ipotetico, non attuale ma potenziale. Soggetto morale non è solo chi, attualmente, riesce a legittimare le proprie pretese, ma, potenzialmente, tutti coloro che sono in grado di farlo. Ackerman si propone di indicare soltanto un sistema di legittimazione, sottraendosi alla metafisica del soggetto. Ma, in questo caso, coerenza richiederebbe che il novero dei soggetti morali fosse strutturalmente aperto: il soggetto morale è, in numerosi sensi, un soggetto virtuale.

Se accettiamo questa prospettiva, dobbiamo però escludere tutte le argomentazioni che legittimano delle pretese verso terzi esclusivamente in nome della loro esclusione dalla soggettività: Per rimanere all'esempio di Ackerman, non è ammissibile giustificare la libertà di aborto con la strategia a buon mercato di negare la soggettività del feto: contro un antiabortista che sostenesse la personalità del feto, Ackerman dovrebbe fare una affermazione che viola il suo principio di neutralità, dicendo, cioè: “Il feto non è un soggetto morale perché la mia teoria del soggetto morale come essere conversante è superiore alla tua”. Un argomento veramente forte a favore della libertà di scelta della gestante dovrebbe includere fra le sue premesse l'ipotesi della soggettività morale del feto<sup>21</sup>.

<sup>19</sup>. Ivi. p. 127 (trad. it. p. 189).

<sup>20</sup>. Ivi, pp. 143-146 (trad. it. pp. 208-211).

<sup>21</sup>. Come controesempio, indichiamo il recente R. Dworkin, *Il dominio della vita*, (trad. di C. Bagnoli e cura di S. Maffettone di *Life's Dominion*, Harper-Collins, London 1993), Comunità, Milano 1994, che si propone di giustificare la decisione pro-scelta della Corte Suprema americana nel celebre caso *Roe vs. Wade* (1973). Dworkin distingue, preliminarmente, due tipi di argomentazioni antiabortiste: l'argomento derivato, per il quale il feto è meritevole di tutela in quanto soggetto giuridico e morale, e l'argomento indipendente, per il quale il feto deve essere tutelato non come persona, ma per l'intrinseco valore della vita. Ebbene, sostiene Dworkin, se definiamo il soggetto di diritto come portatore di interessi attuali, allora il feto immaturo non può essere considerato tale, in quanto non è in grado di esprimere interessi propri: pertanto, ogni argomento derivato che non riposi su concezioni religiose è - dal punto di vista della filosofia del diritto - fuori gioco. Gli argomenti indipendenti, che riconoscono il valore intrinseco della vita a prescindere dalla personalità del feto sono, perciò, gli unici che meritano attenzione: e anche qui occorre differenziare fra le posizioni religiose e le posizioni laiche. La vita umana, infatti, è prodotto dall'unione di due tipi di investimento creativo: la forma naturale, cioè la semplice esistenza creaturale, e la forma umana, ciò che ognuno può fare della propria esistenza, in base ai propri valori ed interessi. Gli antiabortisti religiosi hanno il massimo rispetto per la semplice esistenza creaturale, in quanto dono di Dio; i laici, di contro, considerano sia la possibilità di realizzazione umana - oltre che naturale - del nascituro, sia il danno che, a causa di una maternità indesiderata, una vita esistente solo allo stato naturale può fare alla madre, cioè ad una vita umana già sviluppata, e perciò maggiormente meritevole di tutela.

Sia per quanto riguarda il problema della personalità del feto, sia per quanto riguarda il problema del valore della vita, lo spartiacque che divide gli abortisti dagli antiabortisti è connesso a convinzioni religiose. Ne segue, pertanto, che la questione della libertà di aborto è una questione di natura religiosa: e dunque, una costituzione che tutela la libertà di religione - contenuta nella sfera della *privacy* - deve tutelare, per il medesimo motivo, la libertà di aborto. In entrambi i casi, infatti, si tratta di riconoscere all'individuo una sfera nella quale il controllo del suo corpo sia soggetto esclusivamente alla sovranità della sua coscienza.

La chiave di volta della tesi di Dworkin è l'assunzione che esclusivamente su basi religiose sia possibile attribuire personalità morale al feto. In questo modo, infatti, egli riconosce cittadinanza filosofica solo alla fragile tesi antiabortista basata sul valore intrinseco della vita come semplice esistenza creaturale, e può coerentemente ridurre la libertà d'aborto alla libertà di religione, che è la più antica e rispettata libertà liberale. Ma il punto debole di quest'argomentazione sta proprio nell'assunto che soltanto su basi religiose sia possibile attribuire soggettività al feto, quando lo si può fare anche in modo laico, semplicemente adottando una differente definizione di soggetto morale. Infatti, se definiamo - con Dworkin - i soggetti morali come portatori di interessi attuali, possiamo escludere senza difficoltà i feti dal loro novero; ma questa esclusione sarebbe assai più ardua se definissimo il soggetto morale come un portatore di libertà possibili, o se adottassimo semplicemente l'avvertenza prudenziale di considerare soggetti morali i casi dubbi, essendo preferibile trattare erroneamente come soggetto morale una cosa, piuttosto che correre il rischio di reificare un soggetto morale. Una tesi abortista forte - che, cioè, non accetti di misurarsi soltanto con gli avversari più deboli - deve concedere almeno come possibile che il feto sia un soggetto morale, il quale ‘usa’ il corpo della gestante per la sua sopravvivenza e deve interrogarsi, inoltre, sul significato morale e giuridico dell'intervento di un terzo - il legislatore - nel rapporto fra la donna e il feto. In questo modo, infatti, si terrebbero presenti, almeno nel tracciare le coordinate del problema, sia l'assunzione della sovranità



Analizzerò, ora, la posizione di un liberale comunitario come Walzer nella prospettiva del problema dell'identificazione del soggetto morale. Considererò, innanzitutto, la sua critica nei confronti del contrattualismo del primo Rawls, il quale assume come unità di misura le scelte che ipotetici individui razionali farebbero se un velo di ignoranza coprisse le loro convinzioni e condizioni personali. Ma chi ci garantisce, obietta Walzer, che quegli stessi individui ripeterebbero la scelta, una volta diventate persone comuni, inserite in un contesto? Rawls vorrebbe sottrarsi al particolarismo degli interessi: ma non ci si può sottrarre alla particolarità della storia, della cultura e dell'appartenenza senza trasformare il soggetto morale e i contenuti delle sue scelte in una vuota e inutile astrazione. Pur desiderando essere imparziali, i membri di una comunità politica si chiederanno non "Quale sarebbe la scelta di individui razionali in tali e tali condizioni universalizzanti?" ma "Quale sarebbe la scelta di *individui simili a noi*, in una situazione simile alla nostra, che abbiamo in comune una cultura e vogliamo continuare ad averla?". E questo interrogativo si trasforma in: "Quali scelte abbiamo già fatto nel corso della nostra vita in comune? Quali idee abbiamo realmente in comune?"<sup>22</sup>

Una simile impostazione del problema della giustizia connette il contenuto delle scelte politiche e morali all'appartenenza a una comunità culturale particolare: ma perché quello che farebbero, nella mia situazione, individui simili a me deve fungere da modello per me? Io posso ben riconoscere che la mia personalità è stata formata nel contesto di una cultura e di una tradizione particolare, quella italiana: ma da ciò non segue che io, nel decidere che cosa devo fare o quali principi di giustizia adottare, debba usare l'astrazione sociologica dell'italiana tipica come modello di virtù etica e magari finanche di sapienza politica. Il fatto stesso che, preliminarmente all'azione, mi chieda che cosa devo fare, implica che il modello dell'italiana tipica non mi determini necessariamente: io potrei riconoscermi con altrettanta e forse superiore soddisfazione nel deviante tipico, che è, fino a prova contraria, un'astrazione sociologica perlomeno di pari dignità, o addirittura potrei spingermi ad ammirare e ad assumere come modello persone diverse da me, e per questo, forse, più nobili di me.

L'astrazione sociologica della cultura potrebbe servire a definirmi nella mia tipicità, ma non risponde affatto ai miei interrogativi etici e politici. Il fatto stesso che io mi possa chiedere che cosa devo fare, e che non mi soccorra la presunta concretezza della mia cultura, implica che giustizia e morale presuppongano la mia libertà. Il soggetto comunitario è un soggetto secondo il modello del racconto fenicio: i miei doveri sono chiari, una volta che ho trovato il metallo culturale con cui sono stato impastato. Certo, i comunitari sanno benissimo che la storicità delle tradizioni e delle culture fa sì che esistano non tre, ma infiniti metalli nella tempra degli individui, e che la gerarchia in cui i metalli sono classificati varia a seconda della tradizione: ma ritengono che ogni comunità possa organizzare i propri soggetti in un proprio raccontino fenicio<sup>23</sup> - un racconto che, sul piano morale, rimane una menzogna, anche perché, dando già per definita il ruolo e la struttura di ciascuno, nega lo stesso presupposto del diritto e della morale, e cioè la libertà.

In *Spheres of Justice*, che tratta del problema della giustizia distributiva, Walzer si rende conto che esiste un problema del soggetto: infatti, prima di parlare di giustizia distributiva, dobbiamo determinare fra chi deve aver luogo la distribuzione. Ma l'appartenenza stessa al gruppo presupposto dalla giustizia distributiva è essa stessa un bene, e dunque va distribuita<sup>24</sup>. Ci troviamo in una situazione anomala: di solito, la distribuzione avviene all'interno di una comunità, che funziona secondo valori e idee del bene condivise. Qui, invece, ci troviamo ad avere a che fare con un soggetto che è esterno alla comunità distributrice: l'alieno che chiede di ottenere il privilegio dell'appartenenza. L'ideologia comunitaria implica che una determinata distribuzione sia giustificata, di fronte a un individuo, in questo modo: "Agiamo secondo questi criteri perché essi sono implicati dall'orizzonte assiologico di una cultura comune. che forma anche te. Per questo tu non puoi fare a meno di essere d'accordo." Ma qui l'alieno potrebbe obiettare: "Io non faccio parte della vostra comunità, e

---

della donna sul suo corpo, fatta propria dagli abortisti, sia quella della soggettività morale del feto, sostenuta da numerose tesi antibortiste non necessariamente prive di cittadinanza nella filosofia del diritto.

<sup>22</sup> M. Walzer, *Spheres*, cit., pp. (trad. it. pp. 15-18)

<sup>23</sup> Vedi ad esempio M.J. Sandel, *Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality*, "California Law Review", 1989, 77/3, pp. 521-38, ove l'autore tratta filosoficamente questioni spinose come la relazione del diritto coll'aborto e l'omosessualità fondandosi, in ultima analisi, sulla giurisprudenza della Corte Suprema americana e sui non argomentati valori condivisi della società. E' quasi superfluo ricordare A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, pp. 1-11.

<sup>24</sup> M. Walzer, *op. cit.*, p. 41.

quindi non potete giustificare, di fronte a me, le vostre scelte con i vostri valori. Che diritto avete di escludermi?"<sup>25</sup>

Walzer assume come comunità fondamentali le comunità politiche; e sostiene che, per quanto esistano dei doveri verso gli alieni - doveri di aiuto reciproco, sul modello del buon Samaritano - i cittadini di ciascun paese hanno il diritto di scegliere chi accogliere e chi no, sia pure con alcune limitazioni<sup>26</sup>.

L'appartenenza, egli afferma, in quanto bene sociale, è costituita dalla nostra concezione, e il suo valore è fissato dal nostro lavoro e dai nostri rapporti. Dunque noi dobbiamo occuparci della sua distribuzione, nei confronti degli estranei. La scelta, perciò, è governata anche dai nostri rapporti con gli estranei, e non solo dal nostro modo di concepire tali rapporti, ma anche dal contatto, dai collegamenti, dalle alleanze che abbiamo effettivamente stabilito, e dai risultati ottenuti oltre i nostri confini. La limitazione dell'entrata serve a proteggere la ricchezza e la cultura di un gruppo, mentre la limitazione dell'uscita sostituisce questo legame con la coercizione. Il fatto che un individuo abbia diritto a lasciare il proprio paese non gli dà diritto a entrare in un altro. L'immigrazione e l'emigrazione sono moralmente asimmetriche.

La distribuzione dell'appartenenza non è completamente soggetta ai vincoli della giustizia. Infatti l'ammissione e l'esclusione costituiscono il nucleo dell'indipendenza di una comunità e indicano il significato più profondo dell'autodeterminazione. Senza di esse non potrebbe esserci una comunità con un carattere proprio, come associazione continuativa e stabile di persone con un certo impegno e reciproco e con un senso particolare della loro vita collettiva. Ma nella sfera dell'appartenenza l'autodeterminazione non è assoluta; essa ha a che fare con una scelta politica e con un obbligo morale. Nessuna comunità può essere metà meteca e metà cittadina e pretendere che i suoi provvedimenti di ammissione siano atti di autodeterminazione e che la sua politica sia democratica. La negazione dell'appartenenza è il primo anello di una lunga catena di abusi<sup>27</sup>.

Dopo aver esposto le tesi di Walzer, che disegnano l'ideale di una comunità democratica che si identifica con uno stato nazionale parzialmente aperto verso l'esterno, proviamo a ripetere la domanda dell'alieno: perché i vostri valori e il vostro interesse all'integrità culturale dovrebbe giustificare la mia esclusione e anche la mia eventuale inclusione? Walzer ritiene che l'argomentazione morale sia possibile soltanto sullo sfondo di un orizzonte storico culturale comune e comunitario: ma allora, come possiamo giustificare le "nostre" scelte di fronte a una persona che è fuori della "nostra" comunità?

Per definizione, un alieno che chiede l'inclusione nella comunità dello stato nazionale - ossia, in termini di diritto, la titolarità di tutti i diritti di cui sono titolari i cittadini - non appartiene ad essa. I comunitari, peraltro, sostengono che l'orizzonte morale è forgiato dalla condivisione di una comune tradizione storico-culturale: io so che cosa devo fare perché riesco ad identificarmi come partecipe di un determinato contesto storico-culturale. La mia identità qualitativa di soggetto morale è costituita, cioè, in base al contesto che mi ha plasmato. L'alieno, essendo "extracomunitario" per definizione, è stato plasmato da un orizzonte morale diverso dal mio. E' dunque un soggetto morale diverso, che ragiona in base a un contesto diverso. Io posso motivare la sua esclusione dai diritti di cui godo con argomenti che appartengono al mio orizzonte culturale, ma non al suo. Ma allora questa motivazione, dal punto di vista dell'alieno, differente dal nostro, si riduce semplicemente ad arbitrio, perché l'alieno è privo per definizione di quello sfondo comune che rende possibile l'argomentazione morale. Se accettiamo fino in fondo la tesi della particolarità degli orizzonti morali, l'esclusione, agli occhi dell'alieno, appare un atto arbitrario che non ha a che fare con la morale o col diritto, ma solo con la forza. Se l'"extracomunitario" decide di rispondere alla forza con la forza, penetrando clandestinamente nel paese, trasgredendone le leggi, corrompendo la tempra morale - e magari anche razziale - della nazione, ha, in un certo senso, ragione: perché dovrebbe considerare diritto un ordinamento locale e particolare che prevede esplicitamente la sua esclusione, e il cui orizzonte di legittimazione morale è per lui impenetrabile? Soltanto un diritto che comprenda in se stesso una apertura cosmopolitica potrebbe approssimarsi a un rapporto con gli alieni - siano essi più forti o più deboli di noi - che non si fondi sulla mera forza.

---

<sup>25</sup>. In generale, come osserva R. Bellamy (*Liberalism and Modern Society*, Polity Press, Oxford 1992, pp. 241-242) la posizione di Walzer è viziata dal fatto che egli presuppone una fondazione generale delle varie sfere di giustizia sull'assunzione di valori condivisi. Ciò non può che lasciare teoricamente disarmati di fronte al conflitto - cioè ogni qual volta qualcuno mette in discussione un presunto valore condiviso.

<sup>26</sup>. Ivi. pp. 41-62.

<sup>27</sup>. Ivi. pp. 41-71.

Walzer, tuttavia, non fa questo ragionamento: egli, infatti, giustifica il carattere arbitrario dell'inclusione e dell'esclusione in nome di un interesse della comunità alla sopravvivenza e alla conservazione della propria identità culturale. Ora, di questo interesse possono essere titolari, distributivamente, tutti o la maggioranza degli membri di una comunità, oppure, collettivamente, la comunità come intero. Se vale la prima ipotesi, l'interesse alla conservazione della cultura della comunità può essere giudicato - dal punto di vista dell'extracomunitario - tanto arbitrario quanto ogni altra giustificazione del diritto e della morale compiuta con gli strumenti di una cultura a cui egli non appartiene e di cui non condivide gli interessi. Se invece vale la seconda ipotesi, dobbiamo trattare le comunità come dei macrosoggetti morali, interessati alla propria autoconservazione<sup>28</sup>. E in questo caso si avrebbe almeno una difficoltà. Se dobbiamo vedere gli individui come parti di un intero superiore, dobbiamo ammettere che anche gli "extracomunitari" appartengono a un qualche intero comunitario. In base a che cosa possiamo stabilire che l'interesse alla autoconservazione della comunità che rifiuta di includere alieni vada privilegiato rispetto all'interesse della comunità cui appartiene l'alieno a espandersi? Soltanto un orizzonte di valori universali potrebbe dirimere fra i due interessi in conflitto: ma un *communitarian* non può accettare questa ipotesi.

Liberalismo neutralista e liberalismo comunitario si trovano di fronte a due difficoltà speculari: il primo deve indicare, in sede di applicazione, i soggetti cui si riferisce, mentre il secondo, pur essendo applicabile in maniera intuitiva, non riesce a legittimare le sue regole di fronte a tutti i soggetti riconoscibili come moralmente alieni: bambini, ignoranti, anticonformisti ed "extracomunitari". Nella prospettiva del problema del soggetto, i comunitari si trovano di fronte all'onere di dimostrare la sostenibilità di un sistema etico coerente che non sia anche, in linea di principio, cosmopolitico; di contro, i liberali devono invece produrre strumenti critici che possano indirizzare praticamente la consapevolezza del pericolo connaturato alle teorie soggettivamente universalistiche: il rischio che il cosmopolitismo sia un mito menzognero che nasconde la grettezza di un particolarismo tanto più acritico quanto più convinto di essere universalmente condiviso da tutte le persone sedicenti normali.

---

<sup>28</sup>. Vedi, come riscontro, M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books New York 1992: qui l'autore sostiene nell'arena internazionale gli individui sono rappresentati dagli stati e i loro diritti morali sono contenuti entro il *pool* dei diritti morali degli stati. Walzer deve assegnare agli stati soggettività morale, per giustificare, ad esempio, l'uccisione in un bombardamento di civili innocenti, ma cittadini di uno stato nemico in una guerra giusta. E questa attribuzione di soggettività, soprattutto se la vogliamo legittimare in base ai diritti dei cittadini, implica una serie di gravissimi problemi sintattici. Se lo stato è soggetto morale, allora esso deve essere inteso, collettivamente, come un centro libero di imputabilità morale. Ma da ciò segue che i cittadini, che ne fanno parte, non possono essere detti liberi, né, a rigore, venir trattati come soggetti morali e soggetti di diritto. Se attribuiamo la soggettività morale, collettivamente, allo stato inteso come un tutto, non possiamo attribuirlo, distributivamente, ai cittadini. Si veda, a questo proposito, la stringente critica di D. Zolo in *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 97-109.

## VII

# Le promesse non mantenute di John Rawls

### Rawls e il problema del soggetto

Nel capitolo precedente, ho analizzato le speculari difficoltà di due versioni del liberalismo, quella neutralista di Ackerman - cui è assimilabile l'europeo Habermas - e quella comunitaria di Walzer. Ackerman tende a confondere uno strumento di legittimazione e di argomentazione - il dialogo - con uno strumento di identificazione del soggetto morale. Walzer rischia di assolutizzare, verso l'interno, la cultura e il contesto della comunità cui crede di appartenere, e, verso l'esterno, di celebrare le ragioni dell'arbitrio e della forza. Ackerman, tuttavia, è consapevole, sia pure con qualche incoerenza, che una metafisica del soggetto morale non può essere il fondamento ultimo dell'argomentazione pratica, perché conduce non tanto a non prendere sul serio le ragioni del dissidente e del differente, quanto a negare la stessa visibilità dell'altro nella sua statura di soggetto morale - riducendolo, tutt'al più, a una figura patologica o zoologica.

John Rawls, del quale finora ho parlato attraverso i suoi critici, sembra promettere qualcosa di diverso. La sua costruzione della giustizia come oggetto di una scelta e di un contratto potrebbe essere pensata come un'attuazione politica e terrena dell'ultraterreno mito di Er. Il soggetto morale non va inteso come una concrezione metafisica, ma ipotizzato come un'astrazione aperta, costruita in base a ciò che tutti, in quanto decisori morali, abbiamo in comune. Questo dovrebbe essere sufficiente a costruire una teoria della giustizia.

Se così fosse, gli attacchi comunitari a Rawls, fra i quali quello di Sandel può essere assunto come paradigmatico, sarebbero fuori bersaglio - perché una teoria della giustizia così formulata non si propone di descrivere i soggetti morali, ma di costruire una sintassi della prescrizione in base all'ipotesi minima della libertà di scelta. Rawls dovrebbe essere insensibile a una critica come quella di Sandel - a meno che tutta la sua costruzione non riposi, per quanto concerne l'identificazione del soggetto morale, su un'implicita, e riduttiva, descrizione.

Sandel mette in discussione il liberalismo di Rawls affermando che la sua giustizia è insostenibile non tanto perché è assiologicamente debole, quanto perché presuppone una teoria del soggetto che è frutto di una biasimevole deficienza di conoscenza. Questa critica, tuttavia, non dice nulla né sulla coerenza e sulla validità interna della sua giustizia, né sulla sua proponibilità a soggetti d'altro genere.

Sarebbe possibile opporsi alle rimozioni comunitarie con una strategia rigorosamente pratica, di stile kantiano: nessuna ontologia del soggetto è in grado di produrre una teoria della giustizia, perché una descrizione del soggetto che non lasciasse nulla alla sua libertà eliminerebbe proprio la condizione di possibilità della responsabilità morale, giuridica e politica, e cioè la libertà stessa. La libertà non può essere trattata come un valore offerto in opzione e deplorabilmente abbracciato da alcuni individui ignoranti e asociali, perché essa è condizione di qualunque valore <sup>1</sup>. Ma Rawls ha preferito seguire una strada diversa: dimostrare che la nostra situazione culturale, politica e sociale fa sì che noi siamo quel genere di soggetto cui si addice la sua teoria della giustizia <sup>2</sup>.

Il volume che ricapitola la risposta di Rawls alle critiche che gli sono state rivolte, *Political liberalism*, propone una concezione politica della giustizia, che si addice al pluralismo delle società occidentali contemporanee, e si caratterizza per i seguenti aspetti:

- a) è una concezione morale elaborata per uno specifico tipo di oggetto, e cioè le istituzioni economiche, politiche e sociali;
- b) è presentata come una visione autonoma, perché può adattarsi a varie dottrine complessive ragionevoli;
- c) contiene idee fondamentali implicite nella cultura politica pubblica di una società democratica <sup>3</sup>.

<sup>1</sup>. Vedi ad esempio la critica al comunitarismo di J. Waldron, *Particular Values and Critical Morality*, in "California Law Review", 1989, 77/3, pp. 562-89.

<sup>2</sup>. A. Gutmann, *Communitarian Critics of Liberalism*, in "Philosophy and Public Affairs", 14/3, 1985, pp. 308-22.

<sup>3</sup>. J. Rawls, *Political Liberalism* cit., pp. 3-46.

La giustizia di Rawls è la formulazione teorica di un complesso di valori politici condivisi nelle liberaldemocrazie occidentali, che sono in grado di sovrapporsi o intersecarsi con un certo numero di teorie complessive del bene. Non è, però, essa stessa una teoria del bene, bensì una cornice compatibile con alcune visioni contenutistiche del bene - una cornice che è in grado di fare i conti col pluralismo ragionevole, il quale comporta la difficoltà politica di giungere ad un accordo complessivo sul bene individuale e comune <sup>4</sup>.

Se la giustizia di Rawls si riduce ad un complesso di valori *de facto* condivisi, si può obiettare che essa è superflua, poiché i suoi valori già godono di un consenso effettuale; se, invece, questo manca, non si dispone di nessun ragionamento per sostenerli. Rawls sembra invischiato in una difficoltà caratteristica dei *communitarians*: se i valori condivisi si fondano esclusivamente sul fatto che sono condivisi, nulla può convincere chi, per avventura, non li condivide. La teoria viene meno proprio quando ne abbiamo il più grande bisogno, e cioè quando dobbiamo discutere con chi non è d'accordo con noi <sup>5</sup>.

Critiche di questo genere sono già state rivolte a Rawls da più parti <sup>6</sup>. Ma io mi propongo di affrontare la sua giustizia da una prospettiva differente, e cioè quella del problema del soggetto. Le teorie morali che accolgono il soggetto come dato dalla teoria, si trovano a loro agio in un mondo finito e metafisicamente delimitato, mentre incontrano non poche difficoltà quando devono fare i conti con una realtà storica e aperta al manifestarsi di soggetti sempre differenti e di sempre nuove gerarchie di valori. Esse non dispongono degli strumenti per affrontare la questione - politicamente, giuridicamente e moralmente banale - di un eventuale escluso che chiede l'ammissione alla comunità etica: ai loro occhi, l'escluso rimane un invisibile, una persona che non può essere una personalità morale, perché non è compresa nella tassonomia dei soggetti su cui la teoria etica è stata costruita. Rawls, tuttavia, potrebbe sfuggire a questa classificazione.

La sua giustizia potrebbe essere letta come una posizione relativistica che, partendo da una tassonomia teoretica dei soggetti, riesce tuttavia a essere qualcosa di più dell'appendice etica di un'antropologia metafisica storica e discriminatoria - in virtù dell'espedito di definire il soggetto solo per quel tanto che è sufficiente a elaborare una teoria della giustizia delle strutture fondamentali della società. La posizione originaria, in cui decisori morali ideali contrattano i principi di giustizia col vincolo di un velo d'ignoranza su alcune loro caratteristiche personali e sociali, è un modo per caratterizzare i decisori morali così che ciò che essi deliberano sia giusto per qualunque soggetto.

Il successo di una simile impresa comporterebbe la costruzione di una ben definita teoria della giustizia in base ad una altrettanto determinata teoria del soggetto. Essa riuscirebbe ad evitare sia l'indeterminatezza soggettiva delle teorie pratiche che definiscono il soggetto a partire dal bene, sia la chiusura metafisica delle teorie che definiscono il bene in base alla struttura dei soggetti e alla loro gerarchia onto-assiologica. Ma una teoria del genere può funzionare soltanto a condizione che si dimostri che il suo soggetto "sottile", in grado di contenere molteplici differenze, non è una costruzione *ad hoc*, per contrabbandare un tipo di soggetto storicamente delimitato e quindi esclusivo <sup>7</sup>.

Secondo quest'ipotesi interpretativa, gli individui che si trovano nella posizione originaria vanno assunti come indifferenziati, e caratterizzati solo per la loro capacità di deliberare. Il velo di ignoranza che rende invisibile a ciascuno le proprie condizioni particolari, rende possibile a qualunque soggetto identificarsi con loro. La giustizia di Rawls, essendo formulata da soggetti parzialmente non vedenti, ed essendo cieca

---

<sup>4</sup> Ivi, pp. 47-88.

<sup>5</sup> R. Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, cit., p. 240: «The chief difficulty with the principle of neutrality is that only liberals find it convincing».

<sup>6</sup> Vedi ad esempio J. Habermas, *Reconciliation through the public use of reason: remarks on Rawls' political liberalism*, "The Journal of Philosophy", 92/3, 1995, pp. 109-3; per Habermas, Rawls tende a confondere la validità teoretica della sua teoria con la sua efficacia empirica, cioè non chiarisce la distinzione fra le questioni di giustificazione e quelle di accettazione. Così la neutralità della sua concezione della giustizia viene ottenuta a prezzo di rinunciare alla sua pretesa di validità cognitiva.

Vedi inoltre J. Raz, *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, in Id., *Ethics in the Public Domain. Essays in Morality, Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 45-81. Raz afferma che l'accettabilità - per quanto sia un indubbio pregio, per una teoria politica - non può essere la sua virtù principale: non tutte le dottrine accettabili sono valide. Inoltre l'accettabilità nella nostra cultura non fonda la validità di una dottrina, a meno di non presupporre - senza poterlo dimostrare, a causa della astinenza epistemica - che la nostra cultura sia giusta.

<sup>7</sup> Una critica di questo tipo viene rivolta a Rawls da I.M. Young (*Justice and the Politics of Difference*, Princeton U.P., Princeton 1990, trad. it. di A. Bottini, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996, capitolo IV). Rawls critica l'utilitarismo affermando che i soggetti sono plurali, e dunque la giustizia deve essere contrattata. Il velo di ignoranza, però, rimuove qualsiasi caratteristica differenziatrice, garantendo così che tutti ragioneranno a partire da identici assunti e dal medesimo punto di vista universale. La contrattazione è in realtà esclusa - in nome di un universalismo non soltanto falso, ma di comodo.

anch'essa a ciò che distingue un soggetto dall'altro, è una giustizia che si addice anche agli invisibili rispetto a qualsivoglia tassonomia teoretica. Rawls definisce la giustizia a partire da una teoria del soggetto, ma caratterizza il soggetto in modo tale da mettere tra parentesi ciò che rende diversi fra loro i soggetti storici e concreti. Il compito politico della giustizia è parziale e limitato: essa non ha bisogno di una teoria complessiva del bene di e per ciascuno di noi, ma può fondarsi senza difficoltà su ciò che i membri della società hanno idealmente in comune. In questo modo, chiunque può riconoscersi nei decisori razionali che deliberano nella posizione originaria.

Possiamo costruire una teoria della giustizia partendo da una teoria del soggetto solo in base a ciò che i soggetti possono decidere concordemente assieme: per questo dobbiamo fare astrazione da ciò che li differenzia fra loro. Se stabiliamo che la giustizia sia qualcosa che viene deliberato da una moltitudine di individui omogenei, nulla esclude che domani una creatura diversa e impreveduta non si ritrovi affatto in ciò che gli altri hanno stabilito. Ma se caratterizziamo i decisori nella posizione originaria con le sole proprietà che servono loro per decidere, dovremmo avere la garanzia che la giustizia possa valere per tutti i soggetti possibili che siano in grado di deliberare.

Trattare gli individui come indifferenziati è diverso dal trattarli come omogenei: gli individui indifferenziati sono individui, per così dire, non ancora censiti, mentre gli individui omogenei sono individui già censiti, che risultano godere di proprietà comuni. Un teorico politico che usa come base di riferimento, nell'ignoranza di ciò che un censimento effettuale potrebbe produrre, le scelte ipotetiche, in una posizione originaria, di individui deliberanti indifferenziati si vale di uno strumento potente. La giustizia, in questa prospettiva, è identica a ciò che sceglierebbero dei decisori razionali, indipendentemente dalle loro preferenze storiche. Per questo motivo, essa ha la possibilità di valere prima ed a prescindere dalle opinioni e dalle condizioni degli individui risultanti da un censimento effettuale.

Una teoria della giustizia che riuscisse a fondarsi sulle preferenze di individui genuinamente indifferenziati avrebbe la potenza conoscitiva di una affermazione del tipo: "tutti, indipendentemente dai loro caratteri particolari, preferirebbero - avendo la possibilità di scegliere - una Ford modello T nera". Di contro, un teorico che usasse come base di riferimento le scelte ipotetiche di individui omogenei, ci offrirebbe una tautologia, necessariamente vera, ma del tutto inutile: la giustizia diventerebbe ciò che sceglierebbero individui che hanno in comune caratteristiche tali da far loro preferire quel tipo di giustizia. Ne rimarrebbero fuori gli individui che non soddisfano le caratteristiche assunte come omogenee. In questo ultimo caso, l'argomento del teorico sarebbe analogo ad una affermazione - per nulla informativa - del tipo: "tutti coloro che sono fatti così da preferire una Ford modello T nera, preferiscono - potendo scegliere - una Ford modello T nera".

I decisori razionali di Rawls sono indifferenziati oppure sono omogeneizzati da una teoria *ad hoc*? La risposta a questa domanda dipende dal carattere della posizione originaria, dei soggetti che si trovano in essa, e delle conoscenze che possono trasparire attraverso il velo di ignoranza. Si danno due possibilità:

a) gli individui nella posizione originaria sono dei puri decisori indifferenziati, descritti in modo da conciliarsi colle peculiarità di qualsiasi soggetto, e dunque ciò che essi scelgono funge da norma per la razionalità delle decisioni politiche e giuridiche fondamentali di chiunque;

b) la posizione originaria è solo un espediente per rappresentare l'*overlapping consensus*, ovvero il fatto che, in un'effettuale situazione di pluralismo ragionevole, noi (cittadini liberali occidentali) preferiamo tutti - sia pure per motivi diversi - la giustizia come definita dalla teoria di Rawls.

Allo scopo di capire quale di queste risposte sia più corretta, rileggerò *A Theory of Justice* chiedendomi in che modo la giustizia di Rawls si connette con la sua teoria del soggetto.

## Giustizia e soggetto

*A Theory of Justice* si proponeva il compito di costruire una teoria della giustizia, allo scopo di vagliare la validità delle «nostre convinzioni intuitive sul primato della giustizia»<sup>8</sup>. La giustizia è intesa come virtù non dei singoli, ma delle strutture fondamentali della società, o, più esattamente, del modo in cui le maggiori

---

<sup>8</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford U.P., Oxford 1973, p. 4 (trad. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 22). Il corsivo è mio.

istituzioni sociali distribuiscono i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione del benefici della cooperazione sociale. La società è qui considerata come un sistema chiuso isolato dalle altre società<sup>9</sup>.

Quando Rawls parla delle “nostre” intuizioni sulla giustizia, a chi precisamente si riferisce? “Noi” è il più ambiguo fra i pronomi personali: chi dice “noi” può sia includere arbitrariamente chi in “noi” non si riconosce affatto, sia escludere senza giustificazione chi del “noi” si sente parte. Per chi devono aver valore - una volta sistematizzate - intuizioni sulla giustizia indeterminatamente “nostre”? Per rispondere a questa domanda, consideriamo come Rawls connette la sua teoria della giustizia alla teoria del soggetto.

Visto che la giustizia riguarda le società, possiamo supporre che i suoi protagonisti siano delle creature viventi in società. Ma coloro che decidono di conservare o cambiare le strutture della società sono gli individui: per Rawls, una concezione della giustizia è più ragionevole di un'altra se, in una situazione opportunamente definita, persone razionali sceglierebbero i suoi principi piuttosto che quelli dell'altra. Il problema della giustificazione viene determinato risolvendo un problema di deliberazione<sup>10</sup>. Dunque, la teoria della giustizia viene costruita a partire dalle preferenze dei soggetti assunti come soggetti morali e come decisori razionali. Perché le loro scelte devono avere valore normativo anche per “noi”? Che rapporto c'è fra le loro scelte e le “nostre” intuizioni morali?

Rawls definisce la posizione originaria in cui i soggetti deliberanti stabiliscono principi che debbono aver valore anche per “noi” come una situazione in cui soggetti razionali liberi e uguali prendono decisioni sotto il vincolo del velo di ignoranza. Nessuno conosce il proprio posto nella società, la sua posizione di classe e il suo *status* sociale, la sua fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la propria concezione del bene, e le proprie caratteristiche psicologiche particolari. Inoltre le parti non conoscono le circostanze specifiche della loro società, cioè la sua generale situazione politica ed economica e il suo livello di civiltà e cultura. E “noi” accettiamo la prescrizione di ciò che sarebbe pattuito in una ipotetica posizione originaria perché le condizioni incorporate nella sua descrizione sono quelle che di fatto accettiamo, o riconosciamo come ragionevoli dopo riflessione filosofica<sup>11</sup>.

Riformuliamo questa tesi nei termini dell'impostazione basata sul nesso fra problema della giustizia e problema del soggetto: Rawls costruisce la sua teoria della giustizia a partire dalle preferenze dei soggetti, ma descrivendo i soggetti in modo tale che ciascuno di “noi” possa riconoscersi in essi. “Noi” - così come siamo - non potremmo accordarci su una concezione della giustizia comune a tutti, perché siamo diversi, in quanto abbiamo differenti doti naturali, differenti concezioni del bene, una differente psicologia e un differente ruolo nella società così com'è. Proviamo, allora, a eliminare tutto ciò che ci rende diversi, e costruiamo una immagine del decisore morale in cui tutti “noi” possiamo riconoscerci, perché basata solo su ciò che abbiamo in comune. Possiamo aderire senza difficoltà ad un contratto sulla giustizia pattuito da una pluralità di decisori morali in una situazione di scelta, la posizione originaria, che include solo ciò che “noi” condividiamo.

Una controprova del modo di ragionare di Rawls è costituito dalla sua critica all'utilitarismo classico. Per l'utilitarismo non c'è differenza fra il calcolo del bene individuale e quello del bene collettivo: un ideale osservatore imparziale simpatetico si immedesima con ciascuno degli individui che fanno parte della società, e decide qual è il suo assetto migliore in base a una somma algebrica dei piaceri e dei dolori di tutti. L'assetto migliore della società è quello che massimizza questa somma. Così procederebbe un individuo razionale che desiderasse massimizzare la propria felicità: la linea di condotta da seguire è quella che, a lungo termine, produce la felicità più grande. Ma questa strategia funziona per una società solo a condizione di trattare una pluralità di individui differenti come se fossero un unico macroindividuo: e “noi” - obietta Rawls - non siamo quel genere di soggetto. “Noi” siamo una moltitudine di individui diversi, ciascuno dei quali ha o può avere una differente concezione della propria felicità. Non tutti sono disposti a sacrificare la propria felicità personale in nome della sommatoria della felicità collettiva. Per questo, i principi della scelta per un solo uomo non possono essere estesi alla società - perché essa non è un intero individuale, bensì un complesso composto da una pluralità di persone con diversi sistemi di fini. Se vogliamo prendere sul serio la pluralità e la diversità degli individui, dobbiamo vedere la giustizia come l'oggetto di un accordo<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup>. Ivi, p. 7 (trad. it. p. 24).

<sup>10</sup>. Ivi, p. 17 (trad. it. p. 32).

<sup>11</sup>. Ivi, p. 21 (trad. it. p. 35).

<sup>12</sup>. Ivi, p. 27-33 (trad. it. pp. 40-44).

La strategia argomentativa usata da Rawls contro gli utilitaristi non è pratica, ma teoretica: le proposte degli utilitaristi sono svenienti soltanto perché “noi” non siamo il soggetto che essi credono. Rawls stesso è un fautore dell'eudemonismo etico: il bene di una persona è un piano di vita che conduce, a lungo termine, alla soddisfazione dei suoi interessi. Questo piano di vita deve essere razionale: ma qui la ragione è semplicemente uno strumento al servizio dei nostri fini<sup>13</sup>. Il bene, dunque, così come la giustizia, viene definito a partire dalle preferenze dei soggetti che sono assunti come decisori morali. E' perciò fondamentale assumere dei decisori morali nei quali tutti “noi” possiamo riconoscerci: altrimenti, sarebbe possibile sottrarsi alla giustizia dicendo, semplicemente, “io non sono quel genere di soggetto”.

Chi sono, dunque, i decisori morali di Rawls? I vincoli della posizione originaria ce li fanno pensare come esseri dotati di una razionalità esclusivamente strumentale, liberi e uguali, reciprocamente disinteressati<sup>14</sup>. Essi, inoltre, pur non sapendo nulla delle proprie circostanze e interessi particolari, riconoscono il valore di alcuni beni sociali principali. I beni sociali principali sono, per Rawls, quei beni che si suppone un individuo razionale voglia - indipendentemente dalla sua concezione della felicità, e cioè diritti e libertà, opportunità e poteri, reddito e ricchezza - nonché la coscienza del proprio valore<sup>15</sup>.

Secondo Rawls, una società è in armonia con i principi della giustizia come equità quanto più si avvicina all'idea di un disegno o progetto volontario, poiché soddisfa i principi che individui liberi e uguali accetterebbero in circostanze eque. E' l'equità delle circostanze è assicurata dai vincoli della posizione originaria. Da un punto di vista soggettivo, questa giustizia contrattualisticamente stabilita è accettabile solo per coloro che si sentono rappresentati dai decisori morali che la pattuiscono idealmente.

Le numerose critiche di cui Rawls è stato bersaglio mostrano che non tutti si riconoscono in questa descrizione. E' possibile mettere in dubbio l'efficacia descrittiva del modello di decisore morale offerto da Rawls in almeno due modi: parzialmente, qualora accettiamo la validità complessiva del modello del decisore morale razionale che pattuisce la giustizia nella posizione originaria; completamente, quando rifiutiamo di sentirci rappresentati dai contraenti della posizione originaria. Nel primo caso, è possibile non essere d'accordo sulla lista dei beni sociali principali che fungono da condizioni strumentali di qualsiasi forma di vita buona: perché includervi i diritti civili e le risorse economiche e non anche il tempo libero, per esempio?<sup>16</sup> Nel secondo caso, si fa una contestazione più radicale: come possono individui che ignorano alcuni dei miei caratteri essenziali prendere delle decisioni per me? Io mi rifiuto di considerare significative per me le ipotetiche decisioni di esseri che, da un punto di vista descrittivo, non mi rappresentano affatto. Vale la pena ripetere che contestazioni di questo tipo vanno a bersaglio solo perché Rawls ha costruito la sua giustizia come giustizia per e di soggetti ben determinati.

Per esempio, una persona convinta che condizione essenziale di una vita buona sia la salvezza dell'anima può contestare la descrizione del modello del decisore rawlsiano sia in modo parziale, sia in modo completo. Nel primo caso, accetterà che le regole della giustizia terrena siano stabilite con un ideale contratto, ma chiederà che la salvezza dell'anima sia inclusa nell'elenco dei beni sociali principali - perché l'uomo sviluppa le sue potenzialità di salvezza vivendo in società; nel secondo, rifiuterà di riconoscersi adeguatamente descritta dai decisori della posizione originaria. Perciò, sarà impossibile discutere con lei in termini contrattualistici - per lo meno se intendiamo il contrattualismo nel modo in cui lo ha formulato Rawls. Come

---

<sup>13</sup> Ivi, pp. 92-93 (trad. it. p. 91). V. Iorio, in *Istituzioni pubbliche e consenso in John Rawls*, Essi, Napoli 1995, e in particolare nel capitolo su *La teoria della justice as fairness fra deontologia e teleologia*, coglie con chiarezza questo aspetto del pensiero di Rawls - il quale da una parte, nel tentativo di fondare i principi costituzionali della giustizia indipendentemente dai valori e dai fini diffusi nella società, fa un omaggio formale al punto di vista deontologico, ma, dall'altra, intende la società teleologicamente, come una impresa cooperativa per il reciproco vantaggio. L'opposizione pratica fra deontologia e teleologia si trasforma, così, in un dualismo *teoretico* fra la scelta collettiva e l'io che la riconosce: la posizione originaria è un espediente che fa sì che decisori i quali sceglierebbero teleologicamente siano costretti a *simulare* - ma per ragioni esclusivamente prudenziali - una scelta collettiva ispirata da motivi deontologici. Per questo motivo, in Rawls diventa cruciale dimostrare che i decisori nella posizione originaria “ci” rappresentano appropriatamente.

<sup>14</sup> Ivi, p.13 (trad. it. p. 29).

<sup>15</sup> Ivi, pp. 92-93 (trad. it. p. 91).

<sup>16</sup> P. Rosenberg, *Liberal Neutralism and Social-democratic Project*, in “Critical Review”, 1994, 8/2 pp. 217-233. B.A. Ackerman (*op. cit.*, trad. pp. 311-362) osserva, a questo proposito, che il criterio rawlsiano per il quale è accettabile solo la disuguaglianza che massimizza il vantaggio dei più sfavoriti presuppone una individuazione univoca dello svantaggio - così che chi si trova svantaggiato nella prospettiva di uno dei beni non inclusi nella lista di quelli primari, viene privato degli strumenti per poter mettere in discussione la sua situazione - almeno se questa lista viene assunta come condivisa e non contestabile.



reagire nei confronti di chi affermi “io non considero normativo il contratto nei miei confronti, perché non mi sento rappresentato dai soggetti che sono stati assunti come contraenti”?

Possiamo dedurre quale potrebbe essere la risposta di Rawls considerando un passo di *A Theory of Justice* in cui ci si pone il problema dei limiti costituzionali di una libertà fondamentale come la libertà di coscienza: occorre garantire a tutti una uguale libertà di coscienza, «regolata esclusivamente da forme argomentative generalmente accettate», e limitata solo quando essa interferisce in modo ragionevolmente certo con forme essenziali di ordine pubblico. L'argomento di Tommaso d'Aquino secondo cui la pena di morte per gli eretici è giustificabile perché essi corrompono la fede - e dunque la vita dell'anima - va rigettato solo perché «le premesse su cui egli si basa non possono essere stabilite per mezzo di modi di ragionare comunemente accettati»<sup>17</sup>. Ma se il criterio per stabilire che cosa deve essere oggetto di tolleranza è semplicemente l'accettazione comune di determinati modi di ragionare, allora anche l'ambito del tollerabile - perfino nel caso della libertà di coscienza - è storicamente variabile, a seconda dell'opinione dominante. Chi oggi non si sente rappresentato dai contraenti rawlsiani, perché non condivide le opinioni politiche ed etiche dominanti, può averne fatto parte appena ieri, o è destinato ad esservi ammesso domani.

Dunque, in generale, non esiste nessun argomento in grado di convincere qualcuno che non si ritrova nella descrizione dei contraenti della posizione originaria. Possiamo pensare a ragione che essi siano il travestimento teoretico del complesso di opinioni provvisoriamente condivise dagli omogenei cittadini medi, moderatamente pluralisti, di una democrazia liberale dell'occidente. Questi sono i “noi” di cui parla Rawls.

“Noi”, dunque, in una situazione in cui ci fosse noto solo ciò che abbiamo in comune, decideremmo, in qualità di esseri razionali liberi e uguali, a favore della libertà e dell'uguaglianza in base ai due ben noti principi di giustizia:

- ogni persona ha un uguale diritto alla più estesa libertà fondamentale compatibilmente con una simile libertà per gli altri;
- le disuguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da: (a) essere ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti<sup>18</sup>.

Questi principi di giustizia sono validi perché sono quelli che sceglierebbero esseri razionali liberi e uguali, qualora un velo di ignoranza celasse le loro differenze e rendesse loro possibile negoziare su un piede di parità. I contraenti, pattuendo questo principio, non fanno altro che conservare quella libertà e quell'uguaglianza di cui godono nella posizione originaria - posizione nella quale chiunque di “noi” può ritrovarsi.

Sappiamo - e lo sappiamo ancor più chiaramente dopo *Political Liberalism* - che la posizione originaria è soltanto un espediente per rappresentare le “nostre” intuizioni morali: essa descrive ciò che “noi”, in quanto soggetti concreti e decisorio morali, abbiamo di comune. Perciò dobbiamo pensare la libertà e l'uguaglianza come un elemento *descrittivo*, teoretico del soggetto morale<sup>19</sup>. Noi ci riconosciamo nelle scelte di ideali decisorio razionali liberi e uguali perché siamo o ci interpretiamo come esseri liberi e uguali. Se questa deduzione è esatta, dobbiamo sostenere che libertà e uguaglianza sono, per Rawls, caratteri degli esseri umani constatabili teoreticamente. Si dovrà dire che i soggetti morali cui ci riferiamo sono o si sentono liberi e uguali, una volta messe fra parentesi le differenze sociali, economiche, culturali, psicologiche, etniche, sessuali che li rendono fra loro diversi ed eteronomi.

Anche se volessimo prendere sul serio una tesi la quale recita che siamo liberi e uguali eccetto che per quanto abbiamo di condizionato e di differente, un simile fondazione del liberalismo è un regalo per i suoi nemici. Diventa facilissimo, per loro, sostenere che noi non siamo quel genere di soggetto: che non esiste da nessuna parte un ideale essere umano universale, autonomo, uguale - o, se esiste, è un prodotto di particolari società e culture e non una norma che si possa universalizzare<sup>20</sup>. La giustizia liberale è semplicemente la

<sup>17</sup>. J. Rawls, *A Theory of Justice* cit., p. 215 (trad. it. pp. 186-187).

<sup>18</sup>. Ivi, pp. 60-61 (trad. it. p. 66).

<sup>19</sup>. Rawls interpreta anche l'etica di Kant come se questi avesse sostenuto che l'imperativo categorico e l'autonomia ad esso connesso fossero espressione della natura di un essere razionale libero e uguale: dunque come se la libertà fosse una proprietà della natura umana da constatare teoreticamente e non la condizione postulata della possibilità di ogni ragionamento e ogni responsabilità morale e giuridica (ivi, pp. 251-257; trad. it. pp. 215-220).

<sup>20</sup>. Vedi ad esempio, per restare nel mondo anglosassone, J. Gray, *What is dead and what is living in liberalism*, in Id., *Post-Liberalism. Studies in Political Thought*, Routledge, New York-London 1993, pp. 282-326: la pluralità dei valori e delle culture, secondo Gray, ha mostrato che l'ideale uomo liberale, uguale e libero, non è universale, e neppure esiste. Tutt'al più possiamo affidarci alla tradizione storica della “nostra” società civile, per dare a un liberalismo che voglia far professione di concretezza una validità limitata all'ambito

giustizia di “noi” liberaldemocratici pluralisti, noi che ci sentiamo liberi, uguali e razionali: non è la giustizia degli altri, degli oppressi, dei diversi e di coloro che - semplicemente - non accettano la razionalità strumentale del contratto ideale su cui si basano le comunità liberaldemocratiche dell'occidente. La giustizia di Rawls, se si considera alla luce del problema del soggetto, può essere giustificata soltanto in una prospettiva contestualistica, particolaristica e storicistica <sup>21</sup>.

Un simile sviluppo delle premesse implicite nel pensiero di Rawls in merito al nesso fra problema della giustizia e problema del soggetto ha ancora bisogno di essere saggiato con una pietra di paragone, e cioè quello che Rawls afferma esplicitamente sulla questione del soggetto della giustizia nel §77 di *A Theory of Justice* <sup>22</sup>. Rawls affronta il problema del soggetto morale in connessione col problema dell'uguaglianza: a chi devono essere applicati i diritti e le procedure derivabili dai principi di giustizia? Perché - si chiede Rawls - gli animali, ad esempio, ne sono esclusi, mentre gli esseri umani no?

E' significativo che il luogo in cui Rawls pone il problema del soggetto morale sia il paragrafo che tratta del problema dei fondamenti dell'uguaglianza. Così procederebbe chi pensa che la teoria della giustizia sia indipendente e prioritaria rispetto alla teoria del soggetto: solo in questa prospettiva, infatti, il problema del soggetto emerge non come un problema teoretico di definizioni, ma come un problema, pratico, di giustizia - e segnatamente di uguaglianza. Chi è giusto trattare secondo giustizia? Chi, escluso dal novero dei soggetti che meritano giustizia, sarebbe ingiustamente discriminato?

Rawls risponde così: solo le persone morali - le quali si caratterizzano perché in grado di avere una concezione del bene e un senso di giustizia - hanno diritto ad essere trattate secondo giustizia. La personalità morale, definita come una potenzialità, una capacità di giustizia, è dunque la condizione sufficiente ad essere ammessi nel novero dei soggetti morali aventi diritto ad una giustizia uguale.

Ma questa capacità o potenzialità di giustizia è, secondo Rawls, qualcosa di naturale: la giustizia è riservata agli esseri umani perché tutti gli esseri umani, più o meno, hanno mostrato di possederla e considerano la sua eventuale mancanza come un difetto o una privazione. Si presuppone, dunque, una definizione della natura umana di tipo aristotelico-scolastico: gli esseri umani sono caratterizzati e contraddistinti da possibilità le quali vengono definite a partire da una attualità di tipo metafisico. Rawls afferma che la capacità di giustizia insita nella natura umana è una condizione solo sufficiente per essere trattati con giustizia, e si rifiuta di pronunciarsi sul suo carattere di condizione necessaria - perché sarebbe pericoloso negare giustizia a un essere umano sulla sola base della sua mancanza. Tuttavia, nel momento in cui egli esclude gli animali, la tratta implicitamente come una condizione necessaria per essere soggetto e oggetto di giustizia.

Rawls è consapevole dell'obiezione a cui può esporsi il suo collegamento del diritto ad essere trattati secondo giustizia con una proprietà naturale: se è legittimo riservare la giustizia a coloro che possiedono una determinata proprietà naturale, si potrebbe sostenere che sarebbe legittimo anche discriminare, entro questo ambito, fra i soggetti morali a seconda delle loro proprietà “naturali” - per esempio, in base al sesso, alla pigmentazione della pelle, all'eredità genetica e culturale. Limitare la giustizia alla cerchia di coloro che godono di una proprietà teoreticamente constatabile, significa privarsi del vocabolario per porre il problema dell'escluso, e della giustizia della sua esclusione. Esistono - da Aristotele a Gobineau - ben note strategie

---

della “nostra” civiltà, che dobbiamo difendere - ad onta del proclamato pluralismo dell'autore - contro la barbarie. Questa tesi, molto simile all'argomentazione con cui il teorico razzista Gobineau riteneva di confutare l'universalismo kantiano, certo spiega perché alcune persone, solidamente educate, aderiscano a certi valori, ma non ci dice nulla sul perché mai debbano aderirvi, qualora venissero sfiorate da qualche dubbio.

<sup>21</sup>. Vale la pena di notare che il punto di vista radicale del problema del soggetto permette di trattare *Political Liberalism* come un esito già implicito in *A Theory of Justice*, e non come un suo indebolimento in senso storicistico e comunitario (v. per una discussione critica di questo tema A. Besussi, *La filosofia politica come fede ragionevole*, in “Filosofia e questioni pubbliche”, 1995, I/1, pp. 29-46). Ma la mia chiave ermeneutica, essendo finalizzata alla chiarificazione di un singolo problema teorico, non ha e non può avere pretesa di esclusività. Essa si limita a interrogare Rawls su una sola questione, e a considerare il suo sistema di pensiero solo per quanto la concerne. Si può, peraltro, riscontrare una continuità in Rawls anche alla luce degli strumenti logici - universali estensionali distributivi - da lui impiegati (v. Gf. Zanetti, *Liberalismo giuridico e diritto all'infelicità*, in *Percorsi della libertà*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 127-49).

<sup>22</sup>. J. Rawls, *A Theory of Justice* cit., pp. 504-512 (trad. it. pp. 412-418). Vale la pena notare che finora abbiamo ricostruito il pensiero di Rawls senza valerci della terza parte di *A Theory of Justice*, ove si abbozza una teoria complessiva del bene. Questa parte, come è noto, è quella che il secondo Rawls vorrebbe veder cancellata. Se fosse dimostrato che le conclusioni di questa terza parte, in merito al problema del soggetto, sono in contraddizione con quanto finora ricostruito, si avrebbero dei buoni motivi per affermare che anche con la chiave ermeneutica da noi adottata emergono elementi per motivare una discontinuità fra il Rawls di *Political Liberalism* e quello di *A Theory of Justice*.

teoretiche per negare la capacità di giustizia a selezionate categorie di creature: come è possibile criticare le discriminazioni razziali e sessuali alla luce di una giustizia che si basa essa stessa su una delimitazione teorica moralmente arbitraria? Che cosa ci garantisce che solo gli esseri umani siano capaci di giustizia, e dunque di giustizia meritevoli?

Rawls definisce la base naturale della giustizia come una proprietà del campo (*range property*): ad esempio, tutti i punti che si trovano all'interno di una circonferenza soddisfano allo stesso modo, nonostante la loro differente posizione nello spazio, alla proprietà del campo di essere parte dell'area del cerchio. Analogamente, la capacità di giustizia è il requisito che permette di trattare ugualmente secondo giustizia tutti gli esseri umani, nonostante le loro differenze. Ma questa soluzione non fa che riproporre il problema in altri termini: se vogliamo usare la metafora di Rawls, il tracciare un campo delimitato da una circonferenza, entro la quale tutti i punti sono ugualmente interni ad essa, autorizza a disegnare, in questa stessa circonferenza, una ulteriore circonferenza di raggio minore. I punti contenuti in questa circonferenza minore soddisferebbero alla proprietà del campo di essere tutti ugualmente interni ad essa, ma il campo così delimitato escluderebbe i punti ad esso esterni. Questa distinzione, compiuta all'interno del cerchio, non è concettualmente differente dalla distinzione compiuta quando si è tracciato il primo cerchio: i punti al suo esterno non differiscono in nulla dai punti al suo interno, se non per la loro collocazione in un luogo geometrico delimitato da una circonferenza.

Fuor di metafora: se si sostiene che il requisito del pari trattamento vale solo entro una comunità morale fondata su una base naturale, che cosa ci impedisce di ammettere ulteriori delimitazioni su base naturali interne della cerchia di coloro che vanno trattati secondo giustizia? Che cosa ci impedisce di affermare, ad esempio, che tutti gli esseri umani sono capaci di giustizia, ma che alcuni hanno un minore sviluppo di questa capacità e dunque deve essere loro negata una cittadinanza *pleno iure*?<sup>23</sup>

A rigore il vincolo del velo di ignoranza assicura l'uguaglianza interna al campo e impedisce questo genere di discriminazioni, perché le parti ignorano i particolari della persona che andranno ad incarnare: se nel contratto accettassero il principio della discriminazione in base ad una presunta minore capacità di giustizia, esse rischierebbero di ritrovarsi, nella realtà effettuale, nei panni di uno dei discriminati. La circonferenza, in altri termini, delimita l'ambito di coloro che devono essere trattati secondo uguaglianza: per questo non tollera che, al suo interno, siano tracciati dei cerchi minori. Ma di una cosa le parti sono certe: di venir considerate come esseri umani, e non creature cui, a vario titolo, viene negata la partecipazione alla cosiddetta umanità<sup>24</sup>. Per questo, esse non sono in condizione di porsi il problema della giustizia oltre la giustizia - nonostante che il concetto di umanità e la partecipazione ad essa sia qualcosa che è suscettibile di ampliamenti e di restrizioni più o meno ben fondati<sup>25</sup>. Perciò, nessuno dei decisori razionali che rappresentano ciò che "noi" abbiamo in comune come soggetti morali è di grado di mettersi nei panni di una creatura cui viene negata l'umanità, e dunque il titolo "naturale" di partecipazione alla giustizia. La giustizia di Rawls è, circolarmente e comunitariamente, la giustizia del lussuoso ghetto in cui abitano gli esseri omogenei che sono rappresentati dalla sua teoria del soggetto<sup>26</sup>. Non è la giustizia degli eterogenei che

<sup>23</sup> Un argomento di questo genere è usato, contro Rawls, in P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge U.P., 1979 (trad. it. di G. Ferrari, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989, p. 29).

<sup>24</sup> Cosa, questa, chiara a T. Regan (*The Case for Animal Rights*, London, Routledge 1983, trad. It. *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990, p. 243): «Ammettere che i contraenti originari sanno di essere destinati a diventare esseri umani vuol dire venir meno all'imparzialità preordinando deliberazioni favorevoli agli esseri umani, ciò che il velo d'ignoranza dovrebbe escludere». L'osservazione di Regan ha tanto più peso se si sottolinea che i confini fra umano e non umano non sono ontologicamente evidenti: il fatto che la posizione originaria sia riservata a decisori morali selezionati in virtù della loro appartenenza a una specie, rende semplicissimo escludere chiunque coll'espedito di alterare la definizione dei confini ontologici fra l'umano e il non umano.

<sup>25</sup> Si pensi, ad esempio, al ruolo che hanno avuto negli ultimi due secoli le etichette biologiche, poste da stimati scienziati *mainstream*, nel giustificare le discriminazioni razziali e sessuali. V. a questo proposito S.J. Gould, *Intelligenza e pregiudizio*, Editori Riuniti, Roma 1985.

<sup>26</sup> Vale la pena ricordare la nota classificazione proposta da B. Barry (*Treatise on Social Justice*, Vol. I, *Theories of Justice*, Clarendon Press, Oxford 1989, trad. it. *Teorie della giustizia*, Il Saggiatore, Milano 1996) - secondo la quale le teorie della giustizia possono essere distinte, dal punto di vista della motivazione che giustifica la pratica della giustizia medesima, in teorie che giustificano la giustizia, prudenzialmente, come mutuo vantaggio, e teorie che legittimano la giustizia, deontologicamente, come imparzialità. A questa seconda categoria appartiene, secondo Barry, anche Rawls.

Va sottolineato che le due teorie della giustizia di Barry sono semplicemente due differenti antropologie, la prima che descrive il soggetto morale (umano) come mosso da interessi esclusivamente prudenziali, e la seconda come animato da motivazioni deontologiche. «Ciò che io sostengo» - afferma Barry - «è che il desiderio di poter giustificare la propria condotta in modo imparziale è un principio originario della natura umana, e in condizioni di vita normali questo principio non manca di svilupparsi»

ragioni “generalmente accettate” - per esempio un concetto labile e storicamente variabile come quello di “umanità” - escludono di volta in volta dal numero dei liberi e degli uguali <sup>27</sup>.

### Una pietra di paragone: Rawls e le comunità non contrattuali

Secondo l'interpretazione critica che ho presentato, la giustizia di Rawls si fonda sulle preferenze di un soggetto determinato in base a constatazioni storico-sociologiche sulla cultura politica delle società liberaldemocratiche occidentali <sup>28</sup>. Essa convince solo i già convinti e include solo i già inclusi perché si basa sullo *status quo* morale - oggettivo e soggettivo - del pluralismo etico ben temperato proprio delle società liberaldemocratiche occidentali. Rawls, come i suoi critici comunitari, evade dai problemi della filosofia pratica - il bene, il male, la libertà, l'identificazione del soggetto morale - per rifugiarsi in una sociologia mascherata da deontologia.

Rawls, tuttavia, vuole edificare la sua teoria su principi individualistici. Per questo, non può prendere semplicemente come riferimento le comunità morali e politiche esistenti, nella loro problematicità prescrittiva e descrittiva. Ciò che “noi” abbiamo in comune non è un dato constatabile nella totalità sociale di cui facciamo parte, ma qualcosa che dobbiamo costruire riflessivamente, sulla base del materiale etico che abbiamo a disposizione <sup>29</sup>. Il contratto stipulato nella posizione originaria non può essere ridotto a un espediente per declinare valori condivisi in termini individualistici: la giustizia non si trova in una *Sittlichkeit* irriflessa, ma si costruisce politicamente - anche se non può fare a meno dell'eticità condivisa.

Rispetto al problema dell'identificazione del soggetto morale: esiste almeno un luogo, quello della convenzione contrattuale, ove esso può venir posto come una questione di giustizia. Almeno politicamente, la comunità morale e coloro che hanno titolo a farne parte non sono assunti come un dato di fatto teorico e non sottoponibile a una critica pratica. Rawls sceglie, è vero, l'umanità come criterio di identificazione naturalistico e descrittivo del soggetto della giustizia. Ma lo giustifica con una argomentazione pratica e non teoretica, richiamandosi all'indeterminatezza dei criteri di applicazione della giustizia che non sono naturalistici e descrittivi. Inoltre, in questo campo, il principio dell'uguaglianza, richiesto dalla giustizia stessa, rende impossibile ogni ulteriore discriminazione sulla base di proprietà assunte come naturali.

Il mondo del contratto, nonostante le sue fondazioni sociologiche e naturali, dovrebbe essere la roccaforte della libertà e della convenzione. Al di fuori della giustizia, istituita dal contratto, c'è la natura - il mondo del dato di fatto descrittivo e immutabile. I due mondi possono essere considerati come reciprocamente indipendenti, una volta fissate le frontiere dell'area della convenzione. Neppure il criterio naturalistico dell'appartenenza alla specie umana assunto come requisito per godere del diritto alla giustizia può diffondere la sua influenza nel campo ugualitario del contratto.

La nitidezza e l'impenetrabilità della frontiera fra la giustizia, area della prescrizione e della stipulazione, e la natura, area della descrizione, è un carattere cui la teoria di Rawls non può rinunciare: introdurre criteri naturalistici o descrittivi nell'area della contrattazione significherebbe negare il principio fondamentale che definisce quest'area - e cioè che le regole devono essere oggetto di scelta da parte di decisori morali ideali nei

---

(*op. cit.* p. 393 trad. it.). Pertanto, si può interpretare quanto si voglia Rawls come pensatore deontologista, ma questo non lo sottrae affatto né alla critica antropologica dei comunitari, né alle accuse, differentemente ispirate, di chi pensa che egli assolutizzi, come soggetto morale, una astrazione sociologica storicamente e geograficamente limitata.

<sup>27</sup>. Per completezza, si deve aggiungere che Rawls rigetta, nel paragrafo sopra citato, l'idea di una uguaglianza non naturalistica, ma puramente procedurale, basata sulla regola del trattare ciascuno - chiunque sia - allo stesso modo e sull'inversione dell'onere della prova in capo a chi vuole compiere discriminazioni. Secondo Rawls questo canone è indeterminato, e non pone limiti agli argomenti che si possono impiegare per giustificare una discriminazione. Il confronto con Kant, però, mostra che questa strategia può, se combinata con la tematizzazione del problema del soggetto come questione di filosofia pratica, avere risultati “deboli” ma assai meno ghetizzanti della strategia forte preferita da Rawls.

<sup>28</sup>. Non è casuale che un autore come Donald Van De Veer, che vuole allargare il canone di Rawls agli esseri senzienti in generale, produca una giustizia basata su considerazioni esplicitamente eudemonologiche, che obliterano le differenze fra giusto e bene: nessun essere senziente dovrebbe essere trattato in modo da avere una vita non degna di essere vissuta; né si dovrebbe chiamare alla vita una creatura se è certo che avrebbe una vita di questo genere. Vedi D. Van De Veer, *Interspecific Justice and Animal Slaughter*, in H.B. Miller, W.H. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton (NJ) 1983, pp. 147-162.

<sup>29</sup>. V. Iorio (*op. cit.*, pp. 147-150) osserva che, sebbene i due principi di giustizia siano la sintesi delle nostre intuizioni ordinarie sulla giustizia, l'analisi di Rawls ha un significato non pleonastico nella misura in cui essa rielabora queste intuizioni, in modo da dar loro una forma scientificamente consistente.

quali chiunque possa riconoscersi. Il velo di ignoranza, che cela a questi decisori la loro particolarità, assicura loro una schematica rappresentatività.

In questa prospettiva, vale la pena chiedersi se il campo della giustizia politica sia o no contaminato dal fatto di avere ai suoi margini due comunità che non godono di una giustizia contrattuale: la famiglia e lo stato, inteso non nella sua qualità di ordinamento interno, bensì di soggetto unitario entro l'ordinamento internazionale, rappresentativo dei cittadini che ne fanno parte. Si avrebbe contaminazione dell'area della libertà e della stipulazione da parte della natura e della descrizione qualora i confini fra l'uno e l'altro ambito non fossero stabiliti in maniera chiara e coerentemente motivata. Se una teoria che vede la giustizia come oggetto di una stipulazione trattasse qualche elemento sociale come un dato di fatto dal quale non si può sfuggire, lo sottrarrebbe alla contrattazione e di critica - e dunque all'ambito morale e giuridico.

Una simile operazione può essere equivoca qualora si ammetta che ciò che è ascripto alla natura contenga in sé una qualche forma di diritto e di morale. In questo caso si può sospettare che il confinamento di un elemento nell'ambito della natura sia un espediente per sottrarlo alla critica dal punto di vista della filosofia pratica<sup>30</sup>. E in questo senso si può parlare di contaminazione dell'area della libertà con elementi ingannevolmente assunti come naturalistici.

Tale fenomeno non ha una importanza marginale, perché comporta vincoli non argomentati alla libertà del contratto ideale che fornisce la regola della giustizia. Se nel pensiero di Rawls fosse possibile verificare l'esistenza di questa contaminazione, avremmo conferma della critica secondo la quale egli costruisce la sua giustizia assolutizzando teoricamente le preferenze di soggetti assunti come rappresentativi - soggetti la cui area di libertà di scelta è delimitata naturalisticamente dai confini delle comunità non contrattuali.

Questa tesi non è nuova nel panorama delle critiche ai teorici di tradizione contrattualistica. Simili critiche, in sostanza, affermano che il contrattualismo, dopo aver dichiarato che la sola fonte dell'autorità legittima è il consenso formalizzato stipulativamente, riconosce però due autorità non contrattuali: l'autorità naturale del capo famiglia nell'ambito privato, e quella dello stato come soggetto sovrano nell'ambito internazionale. Questi due ambiti sono sottratti alla giustizia - ossia, in essi non vi è nessuna garanzia giuridica della libertà e dell'uguaglianza delle persone. E se assumiamo la libertà come condizione di possibilità della moralità, dobbiamo anche aggiungere che essi non sono soltanto sottratti al diritto, ma alla morale stessa. Al di sotto della società politica e al di sopra di essa vige, semplicemente, il diritto di colui che è più forte per condizioni naturali, sociali o culturali. La giustizia è solo un intervallo precario e illusorio fra due stati di natura - e di implicita o esplicita guerra.

In questa prospettiva, il filosofo del diritto Luigi Ferrajoli, seguendo la via già battuta da Kant, critica le teorie giusnaturalistiche dello *ius gentium*: non si può parlare di diritto se, in ambito internazionale, vige il groziano principio di effettività, per il quale diritto è semplicemente ciò la cui forza obbligatoria dipende dal consenso di tutti o della maggior parte degli stati<sup>31</sup> - senza nessuna autorità terza fra loro che lo pronunci e lo garantisca. Quello che si ottiene non è un ordinamento giuridico, bensì la libertà selvaggia dell'arena internazionale: uno stato di natura artificiale, entro il quale i leviatani combattono una guerra virtuale e permanente, liberi da ogni vincolo legale e sottratti al controllo dei loro creatori, che li avevano inventati per la pace<sup>32</sup>. Lo stato di natura artificiale della scena internazionale inficia la stessa legittimità delle società civili istituite per via pattizia - legittimità fondata sulla garanzia della pace e del diritto. Che titolo di rappresentanza può avere per i cittadini uno stato che, nell'ambito internazionale, non sa garantire né pace né diritto?

Ferrajoli può mettere in luce l'incoerenza del diritto internazionale giusnaturalistico perché le frontiere fra natura e convenzione non sono in esso nitide e impermeabili: lo stato, organismo convenzionale che richiede di essere legittimato in base al consenso e alla sua capacità di garantire il diritto, si trasforma, sulla scena internazionale, in protagonista di uno *status naturae* artificiale, ove il diritto si appiattisce sul fatto, al di qua di ogni legittimazione contrattuale. Una legittimazione di uno stato sovrano della pace e della guerra nonché giudice in parte propria nelle questioni di diritto internazionale può aver luogo solo se si rinuncia a trattare i

---

<sup>30</sup>. Un esempio di questo genere di critica può essere visto nell'argomentazione di C. Pateman (*The Sexual Contract*, Stanford UP, Stanford 1988, chapter I, trad. it. di C. Biasini, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997) che mette in luce lo statuto equivoco delle donne nelle teorie contrattualistiche. Le donne non prendono parte al contratto, ma non sono neppure lasciate, in quanto oggetto di diritti pattuiti - col matrimonio, ad esempio - allo stato di natura, e vengono ambigualmente incorporate in una sfera che è nello stesso tempo dentro e fuori della società civile.

<sup>31</sup>. U. Grozio, *De iure belli ac pacis*, I, I, XVI-1. L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno* cit., p. 21.

<sup>32</sup>. Ivi, p. 25.

singoli uomini come individui, e si assume al loro posto lo stato come un intero macroindividuale - del quale i cittadini sono semplici parti - costituito non pattizamente, bensì alla maniera di una “seconda natura”<sup>33</sup>.

Una simile contaminazione fra natura e convenzione avviene anche al confine fra la sfera pubblica, regolata dal diritto, e la sfera privata, regno della famiglia in quanto società naturale, come hanno messo in luce, negli ultimi due decenni, numerose critiche femministe. Vale la pena ricordare, a titolo di esempio, la critica a Hobbes e Locke della teorica femminista americana Susan Moller Okin.

La filosofia politica di Hobbes si basa sull'idea che, allo stato di natura, tutti gli esseri umani - donne comprese - sono uguali, perché possono ugualmente - con la forza o coll'astuzia - uccidersi fra loro.<sup>34</sup> Inoltre, la donna allo stato di natura è la signora naturale dei figli, visto che fa lo sforzo di partorirli e di allevarli.<sup>35</sup> Il ruolo prevalente dei padri nelle società civili è dovuto - dice Hobbes - solo al fatto che esse sono state fondate da padri e non da madri.<sup>36</sup> Ma ciò può essere possibile solo assumendo la famiglia patriarcale come una istituzione naturale essenziale, per quanto non si vede come essa si possa costituire in uno stato di uguaglianza come quello di natura. Hobbes - nota la Okin - sostiene che gli uomini deboli sono naturalmente uguali ai forti, e dunque anche le donne dovrebbero essere uguali agli uomini. La supremazia maschile nella famiglia e nella società, su questa base, può essere affermata solo rendendo imperfetto l'individualismo, cioè sostituendo all'individuo, nel ruolo di unità atomica di riferimento, la famiglia comandata dal padre. Questa tesi è paradossale e contraddittoria, perché Hobbes stesso ha assunto in questo ruolo l'individuo umano<sup>37</sup>.

Locke, per confutare la perorazione di Filmer a favore del governo patriarcale, afferma che entrambi i genitori hanno un uguale titolo al potere sui figli: dunque, l'autorità politica non può derivare da quella paterna.<sup>38</sup> Da questo argomento dovrebbe seguire il ripudio del patriarcato nella famiglia e il riconoscimento di uguali diritti alle donne. Ma sebbene Locke usi l'uguaglianza dei genitori per combattere l'assolutismo politico, egli sostiene altrove che la soggezione giuridica e sociale della moglie al marito è fondata nella natura.<sup>39</sup> I diritti naturali degli individui rendono illegittimo l'assolutismo nell'ambito politico, ma la natura legittima la subordinazione delle donne agli uomini. Come capo della famiglia, solo il padre può rappresentare i suoi interessi nella società più ampia. Come per Hobbes, anche per Locke il soggetto fondamentale non è, come dichiarato, l'individuo adulto, ma la famiglia comandata dal maschio<sup>40</sup>.

Se la critica della Okin è corretta, anche nel caso della famiglia abbiamo la medesima contaminazione fra natura e convenzione - contaminazione che, entro una teoria che legittima l'autorità in maniera individualistica e consensuale, può essere camuffata solo trattando le comunità non contrattuali come individui, cioè come interi unitari entro i quali le singole persone umane si risolvono. Ciò che si diceva dello stato di natura al di sopra dello stato, l'arena internazionale, vale anche per il presunto stato di natura al di sotto dello stato, la sfera privata. Questa duplice contaminazione rende precario un contrattualismo che voglia limitarsi alla società politica, senza coinvolgere la sfera internazionale e quella privata: perché costruire un'autorità e una società per stipulazione, se esistono autorità e comunità sedicenti naturali che funzionano senza contratto? Il contratto si riduce ad un espediente episodico da adottarsi solo se nella sfera pubblica, intesa in quanto sfera residuale fra le comunità non contrattuali, ci sono divergenze tali da rendere impraticabile il ricorso ad autorità “naturali” e non stipulative - come ad esempio nell'Europa delle guerre di religione, che è stata la culla delle filosofie contrattualistiche. Non a caso, Ferrajoli e la Okin, che condividono una concezione stipulativa della giustizia, criticano i giusnaturalisti contrattualisti allo scopo di rendere coerenti le loro teorie per mezzo di un allargamento della convenzione, oltre la comunità statale, rispettivamente alla scena internazionale e alla famiglia<sup>41</sup>.

<sup>33</sup>. Questo, ad esempio, fa Hegel nella celebre giustificazione della guerra contenuta nel §324 delle *Grundlinien der Philosophie der Recht*.

<sup>34</sup>. T. Hobbes, *De Cive*, X, 3.

<sup>35</sup>. *Ibid.*

<sup>36</sup>. T. Hobbes, *Leviathan*, XX.

<sup>37</sup>. S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, cit., pp. 197-199.

<sup>38</sup>. J. Locke, *Two Treatises on Government*, II, 52-53.

<sup>39</sup>. *Ivi*, I, 47; II, 82.

<sup>40</sup>. S.M. Okin, *Women* cit., pp. 200-201.

<sup>41</sup>. Ferrajoli propone un costituzionalismo mondiale, che riabiliti la funzione progettuale del pensiero giuridico di De Vitoria e di Kant e prenda “il diritto ‘sul serio’, riconoscendo che il diritto è come lo fanno gli uomini” (*La sovranità* cit., p. 56); la Okin propone di estendere la stipulazione della giustizia anche all'interno della famiglia, in particolare per quanto concerne, in questa sfera, la cosiddetta divisione sessuale del lavoro (*Justice, Gender and the Family* cit., pp. 170-186).

Rawls usa il contratto non per istituire l'autorità entro una comunità politica, bensì per stipulare idealmente la giustizia stessa. Questa giustizia può valere anche nella realtà effettuale solo nella misura in cui i decisori razionali che la pattuiscono rappresentano ciò che le persone esistenti hanno in comune. Nella tradizione contrattualistica, il contratto serviva a istituire una autorità legittima a garanzia della giustizia, ma non la giustizia stessa, che si fondava sui diritti naturali degli individui <sup>42</sup>. Rawls invece costruisce la giustizia in base alle preferenze di ideali decisori razionali - dei quali, sul piano descrittivo, si può sempre contestare la rappresentatività. Estendere il contrattualismo classico, per lo meno nella sua versione kantiana, a autorità considerate, in modo spurio, come dati di fatto naturali è relativamente semplice - per chi riconosce la forza normativa del modello stipulativo dell'ordinamento giuridico proposto da questa tradizione moderna. Ma quando il ruolo del contratto è la stipulazione della giustizia, si può compiere una analoga estensione altrettanto facilmente?

Ho mostrato in precedenza che Rawls, nonostante le apparenze, costruisce la sua teoria della giustizia in base ad una esposizione teoretica del problema del soggetto morale: la sua giustizia è vincolante per "noi" perché le preferenze dei decisori morali che l'hanno idealmente pattuita sono analoghe alle "nostre". Stando così le cose, si può chiedere se questa fondazione della giustizia possa fare a meno di accettare, per le comunità non contrattuali, lo *status quo*, anche quando questo comporta una distinzione equivoca fra ciò che è dato e ciò che stipulato. L'impostazione di Rawls richiede una base descrittiva per la figura del decisore morale: ma come è possibile trovare una base descrittiva senza far riferimento a qualcosa di assunto come dato? Se la mia tesi interpretativa è solida, dovrebbe derivarne - in maniera verificabile entro il pensiero di Rawls - che le comunità non contrattuali sono qualcosa di indispensabile affinché la teoria della giustizia possa avere un contenuto definito, sebbene la loro ammissione entro il sistema rischi di ridurre il contrattualismo ad un elemento puramente ornamentale.

Anche nella teoria di Rawls sia la famiglia, sia lo stato in quanto persona giuridica internazionale funzionano come comunità non contrattuali - ma ciò avviene in maniera occulta e contorta, quasi contro le intenzioni dell'autore, come se nel sistema esistesse una forza di inerzia che lo conduce ad adagiarsi sullo *status quo*.

In *A Theory of Justice*, Rawls annovera la famiglia monogamica, accanto alla costituzione politica e al mercato, fra le istituzioni sociali che formano la struttura fondamentale della società, e che sono di competenza della giustizia sociale <sup>43</sup>. Questo, a rigore, dovrebbe fare della famiglia una comunità non naturale, ma convenzionale, soggetta ad una giustizia stipulativa. Dovremmo aspettarci, dunque, che Rawls si occupi anche della giustizia all'interno della famiglia. Ma così non è: egli si ricorda della famiglia solo per dirci che le parti contraenti nella posizione originaria vanno considerate come capifamiglia, che si prendono cura degli interessi di almeno un membro della generazione successiva <sup>44</sup>.

Ora, nella strategia argomentativa di Rawls una simile procedura è un'anomalia <sup>45</sup>: i contraenti nella posizione originaria solitamente non pretendono di curare interessi altrui, ma decidono solo per se stessi. Essi ignorano il tipo di persona che, nella realtà effettuale, potrebbe capitare loro di essere, e per questo, nello scegliere, devono mettersi nei panni di tutte le persone possibili. In questa operazione non rappresentano, propriamente, interessi di altri, intesi come distinti da loro; piuttosto, a causa del velo di ignoranza, riescono a rappresentarsi gli interessi di ciascun tipo di persona come se fosse il loro proprio. In altre parole: quando i decisori della posizione originaria si mettono nei panni di tutti coloro che potrebbero essere, non rappresentano altri distinti da sé stessi, bensì sé stessi in altri. C'è una sola eccezione: il bambino viene rappresentato da un capofamiglia, che non si mette nei suoi panni, ma fa propriamente gli interessi del

<sup>42</sup>. In questa prospettiva, vale la pena aggiungere che Rawls, pur richiamandosi a una sorta di costruttivismo kantiano, è molto meno kantiano di quanto voglia essere: mentre in Kant l'idea del contratto, secondo la tradizione contrattualistica, serve solo a costruire istituzioni legittime a garanzia della giustizia, cioè del diritto, in Rawls serve a stipulare la giustizia stessa. In Kant la giustizia nasce nelle leggi della ragion pura pratica, e non dalle preferenze individuali. Cfr. P. Riley, *The Elements of Kant's Practical philosophy*, pp. 24-27, in R. Beiner, W.J. Booth (eds), *Kant & Political Philosophy*, Yale U.P., New Haven-London 1993, pp. 9-37.

<sup>43</sup>. J. Rawls, *A Theory of Justice* cit., p. 7 (trad. it. p. 24).

<sup>44</sup>. Ivi, pp. 128-129 (trad. it. p. 119). S.M. Okin (*Justice, Gender and the Family* cit., pp. 89-109) osserva, a questo proposito, che la mossa di Rawls rende impossibile porre il problema della giustizia all'interno della famiglia, sebbene egli stesso riconosca che essa è una istituzione sociale, perché nella posizione originaria è già assunta l'unità familiare, la quale dunque non può essere oggetto di contrattazione. V. anche C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit. chap. III.

<sup>45</sup>. Anomalia che Rawls introduce allo scopo di estendere la sua giustizia alla giustizia fra le generazioni. Questa estensione, come nota B. Barry (*op. cit.*, trad. it. pp. 214-215) riposa esclusivamente su una assunzione motivazionale, ossia solo sulla benevolenza dei genitori nei confronti dei bambini, una benevolenza che è prioritaria e indipendente rispetto alla giustizia.

bambino stesso in quanto persona distinta da sé. Come si legittima questa rappresentanza, entro una giustizia che si vuole individualistica e contrattuale? Perché i decisori nella posizione originaria non possono fare lo sforzo di mettersi nei panni di un bambino? Perché gli interessi dei bambini, assimilati a quelli del capofamiglia, non possono contare come interessi genuinamente individuali?

Rawls afferma che la famiglia è una istituzione sociale. Perciò, l'estensione del paradigma della contrattazione a quest'ultima non sembra avere conseguenze rovinose per la solidità del suo sistema. La persistenza della rappresentanza naturalistica dei capifamiglia nei confronti dei bambini potrebbe essere un semplice fenomeno di inerzia teoretica. Tuttavia, se ci interroghiamo sulle conseguenze che si avrebbero se i decisori della posizione originaria dovessero mettersi anche nei panni dei bambini, la pigrizia di Rawls appare sotto una diversa luce.

In una prospettiva comunitaria, i bambini, gli ignoranti e i maleducati sono un caso difficile: se la morale e il diritto si fondano sulla storia e sulla tradizione, non si vede in base a che cosa sia possibile argomentare moralmente nei confronti di chi non condivide questa tradizione, per mancanza di età o di cultura. Ma anche l'assunzione del punto di vista di un bambino, come incarnazione possibile - anzi, inevitabile - di cui tenere conto nella posizione originaria, avrebbe delle conseguenze scomode. Un bambino potrebbe essere in radicale disaccordo sulla lista dei beni primari che Rawls assume come strumentale a qualsiasi tipo di vita buona: per esempio, potrebbe contestare - proprio come un greco antico - la mancanza da questa lista di una voce dedicata alla disponibilità di tempo libero; e potrebbe anche rifiutare di articolare la propria eventuale concezione del bene in una prospettiva pluralistica, come invece fanno i decisori nella posizione originaria. Si può sospettare che la scelta di far rappresentare il bambino dal suo già acculturato genitore non sia una pigrizia, bensì un'astuzia della ragione rawlsiana. In termini più generali, si può sospettare che il contratto possa avere una base soggettiva definita solo lasciando che il processo di acculturazione delle persone avvenga in maniera "naturale" e non convenzionale - che Rawls, cioè, abbia bisogno di assumere la famiglia, o qualche istituzione equivalente, come base comunitaria non contrattuale.

La famiglia, in Rawls, è una comunità che viene assunta come prioritaria rispetto al contratto, e indipendente da esso: per questo motivo, si può dire che essa è una comunità non contrattuale. Ed è possibile estendere la medesima qualificazione interpretativa anche allo stato in quanto soggetto di diritto internazionale, così come definito da Rawls.

La dimostrazione di questa tesi richiede alcune premesse. Le teorie contrattualiste che istituiscono stipulativamente lo stato a garanzia del diritto, ma trattano il diritto internazionale come ordinamento anarchico i cui soggetti sono gli stati in quanto totalità sovrane, giudici in parte propria, cadono in contraddizione rispetto al loro principio di legittimazione individualistico: la garanzia del diritto, per il singolo, è provvisoriamente certa dal punto di vista interno, ma aleatoria e arbitraria dal punto di vista esterno. Coloro che hanno tentato di risolvere questa contraddizione, hanno cercato di estendere il paradigma della costruzione contrattuale dell'autorità all'ambito internazionale - progettando un federalismo o un costituzionalismo mondiale. Un contrattualista può svolgere questa estensione in due modi diversi: o dal particolare al generale, o dal generale al particolare. Nel primo caso, si immagina che prima vengano costituiti pattiziamente gli stati e poi questi stipulino un contratto internazionale di secondo livello. Nel secondo caso, si intende l'ordinamento internazionale, alla maniera di Kelsen<sup>46</sup>, come un unico sistema giuridico universale e si immagina un contratto costituente mondiale, rispetto al quale gli ordinamenti giuridici statali sono visti come elementi non originari di decentramento.

Chi procede dal generale al particolare postula una contrattazione a due livelli: la prima, che ha luogo fra persone fisiche, per istituire lo stato come ordinamento interno, e la seconda, che ha luogo fra stati, per istituire l'ordinamento internazionale. Chi procede dal generale al particolare, può invece pensare ad una sola

<sup>46</sup> Vedi per esempio H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1945 (trad. it. di S. Cotta e G. Treves, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Etas, Milano 1966, pp. 329-330). Va sottolineato che i progetti pacifisti kelseniani si differenziano da quelli di Kant perché, nell'ambito internazionale e nel suo ordine anarchico, la guerra è per Kelsen una esecuzione decentrata del diritto, mentre per Kant discende dal fungere, da parte degli stati, da giudici in parte propria. Per Kant, la guerra e il diritto internazionale come *ius belli* sono qualcosa di non giuridico, mentre per Kelsen essa è semplicemente una esecuzione decentrata del diritto. Ciò conduce ad una difficoltà: nell'ordinamento giuridico interno chi si fa giustizia da solo, senza ricorrere a un giudice, si comporta illegalmente, mentre in quello internazionale lo stato "giustiziere della notte" è semplicemente un esecutore decentrato del diritto. Ci si potrebbe chiedere come mai ciò che è giuridico in ambito internazionale è illegittimo in quello interno: l'idea kelseniana che l'esecuzione accentrata sia in una fase di evoluzione superiore rispetto a quella decentrata riposa su una implicita filosofia della storia progressiva che nulla ci obbliga ad accettare. Per una critica al pacifismo di Kelsen ho trovato molto utile il testo di D. Zolo, *Il globalismo giudiziario di Hans Kelsen*, ora in Id., *I signori della pace*, Carocci, Roma 1998, pp. 21-48.



contrattazione, che rende giuridiche tutte le contrattazioni a livello inferiore. Nel primo caso, abbiamo una complicazione in più, perché occorre legittimare la rappresentanza degli stati, nel contratto di secondo livello, rispetto al contratto primo livello. Se l'autorità è istituita solo dal consenso, non possiamo trattare gli stati sulla scena internazionale come macroindividui, dimenticandoci della loro origine. E il problema sarebbe ancora più complesso se il contratto, rawlsianamente, servisse a stabilire i contenuti, e non le sanzioni della giustizia, in base alla preferenze ideali di decisori rappresentativi. Che cosa autorizza gli stati, nella trattativa di secondo livello, a rappresentare i cittadini e le loro preferenze - a rappresentarli in modo così compiuto da poter contrattare al loro posto?

Rawls, sviluppando tesi già sostenute in *A Theory of Justice*, si propone di costruire una giustizia liberale che valga anche per l'ordinamento internazionale. Questa costruzione si vale di due funzioni:

- l'estensione del contratto sociale in ambito internazionale;
- il principio liberale della tolleranza: *come* il cittadino liberale rispetta concezioni religiose diverse dalle proprie, finché la loro estrinsecazione è conciliabile con una concezione politica della giustizia, *allo stesso modo* una società liberale deve rispettare altre società organizzate secondo dottrine aventi valore generale, a patto che le loro situazioni politiche e sociali si adeguino a determinate condizioni che permettano loro di aderire ad una ragionevole legge dei popoli <sup>47</sup>.

Rawls compie un'analogia di stile platonico fra l'individuo e la società, per condurre anche le società a pattuire idealmente una giustizia politica. La posizione originaria, prima assunta come popolata da persone fisiche, viene ora riproposta ad un secondo livello: qui le parti non rappresentano individui, bensì popoli le cui istituzioni fondamentali soddisfano latamente i principi della giustizia <sup>48</sup>. Fra questi popoli Rawls include non solo quelli a regime liberaldemocratico, ma anche, in una applicazione realistica di seconda scelta del suo canone, le cosiddette società gerarchiche ben ordinate, cioè pacifiche all'esterno e orientate in maniera imparziale al bene comune all'interno, sebbene non democratiche <sup>49</sup>. E afferma che i rappresentanti dei popoli, in una posizione originaria nella quale ignorassero territorio, popolazione, sviluppo e risorse naturali dello stato che rappresentano, pattuirebbero una legge dei popoli che comporta in sostanza il rispetto dei diritti umani fondamentali e dell'indipendenza dei popoli, nonché il diritto all'autodifesa ma non alla guerra <sup>50</sup>.

La replica della posizione originaria a un livello ulteriore è resa necessaria dal fatto che nel contratto di livello inferiore lo stato è considerato solo come ordinamento interno, e non come soggetto di rapporti coll'esterno <sup>51</sup>. Protagonisti del nuovo negoziato sono i rappresentanti dei popoli, che sono posti su un piede di uguaglianza e cercano di promuovere gli interessi fondamentali delle società secondo principi di giustizia <sup>52</sup>. Ma occorre interrogarsi sul senso di questa duplicazione entro una contrattazione ipotetica: nulla vieterebbe di assumere una posizione originaria globale, nella quale negoziano individui e non rappresentanti di società.

Rawls è consapevole di questa possibilità, ma la rigetta per tre motivi: in primo luogo perché la società (nazionale) è stata assunta come unità fondamentale nella sua elaborazione dell'ideale di giustizia; in secondo luogo perché di fatto esistono gli stati nazionali <sup>53</sup>; in terzo luogo perché ciò comporterebbe la necessità di considerare tutte le persone, indipendentemente dalla loro società e cultura, come «individui liberi e uguali, nonché razionali e ragionevoli». Ma «questo renderebbe troppo esigua la base costitutiva della legge dei popoli» <sup>54</sup>.

Le parti contraenti nella posizione originaria di primo livello sono, in un certo senso, rappresentative: esse scelgono come sceglieremmo “noi” stessi, se un velo di ignoranza ci celasse alcune nostre qualità. Questo genere di rappresentanza ha luogo non tanto perché i decisori fanno scelte al nostro posto e per nostro conto, quanto perché essi, in virtù del velo di ignoranza, sanno mettersi nei nostri panni e identificarsi con ciascuna

---

<sup>47</sup> J. Rawls, *La legge dei popoli*, pp. 54-55 in S. Shute e S. Hurley (eds), *On Human Rights*, Basic Books New York 1993; trad. it. di S. Lauzi, *I diritti umani*, Garzanti, Milano 1994, pp. 54-97

<sup>48</sup> Ivi, trad.it. p. 60.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 73-78.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 68-69.

<sup>51</sup> Ivi, p. 61.

<sup>52</sup> Ivi, p. 67.

<sup>53</sup> Ivi, p. 63.

<sup>54</sup> Ivi, p. 80.

delle nostre incarnazioni possibili. Perciò, una simile rappresentanza, se così si può chiamare, è sempre individualistica.

La posizione originaria di secondo livello introduce la rappresentanza di una comunità da parte di un decisore che cura i suoi interessi. Questa collettività è assunta e non stipulata; è perciò impossibile porsi il problema delle condizioni alle quali i cittadini di uno stato accetterebbero di farsi rappresentare in una negoziazione della giustizia internazionale. Lo stato, sulla scena internazionale, è trattato come un intero non contrattuale, con un procedimento simile a quello seguito nel caso della famiglia<sup>55</sup>. Rawls trova comodo fare questa assunzione, sia perché di fatto gli stati nazionali esistono, sia perché egli, come riconosce esplicitamente, ha bisogno di una base descrittiva dotata di un qualche contenuto per poterci sviluppare sopra la sua teoria della giustizia.

Se questa interpretazione è solida, possiamo concludere che Rawls accoglie - proprio come Hegel<sup>56</sup> - almeno due comunità non contrattuali, la famiglia e lo stato in quanto soggetto di diritto internazionale, in due punti decisivi per la costruzione della sua giustizia. Questa strategia è utile - e anzi inevitabile - perché la giustizia viene costruita descrittivamente sulle preferenze dei soggetti decisori. L'assunzione di comunità non contrattuali, implicita nelle rappresentanze olistiche del capofamiglia o dello stato come agente internazionale, è un modo facile per introdurre inerzialmente una base descrittiva per una giustizia che, propriamente, è soltanto "nostra", perché costruita sulle nostre preferenze assunte come date. Il contratto è una commedia individualistica recitata in un teatro non solo comunitario ma sottilmente esclusivo.

## VIII

### La libertà in Rawls e in Kant

#### Neutralità e liberalismo

Lo sfondo dell'intrapresa di Rawls - costruire una teoria della giustizia deontologica che riposi non su postulati etici, bensì su una descrizione rappresentativa delle preferenze dei soggetti morali - è la preoccupazione di fornire una legittimazione della giustizia in un mondo divenuto privo di un *ethos* univoco e unitario, ovvero, in termini più ampi, quello di formulare una filosofia politica liberale che si intersechi il meno possibile con la filosofia morale. L'indipendenza reciproca dei due ambiti di problemi sembra comportare il vantaggio di poter mettere fra parentesi la pluralità delle assiologie e degli ideali di vita individuali, in nome di una giustizia politica che vorrebbe essere neutrale perfino rispetto al valore fondamentale della tradizione liberale, quello dell'autonomia individuale. Una filosofia politica moralmente neutrale appare assai più potente ed efficace di una posizione filosofica che si vincola a una assiologia, perché sembra in grado di dominare con i suoi argomenti un mondo eticamente discorde, frammentato e pluralistico, senza far riferimento a qualsivoglia comunità di valori condivisi. In questa prospettiva, è molto significativo il riferimento a Hobbes compiuto da Rawls in un articolo del 1987, *The Idea of an Overlapping Consensus* - articolo poi confluito nel successivo *Political Liberalism*:

---

<sup>55</sup>. B. Barry (*op. cit.* p., trad. It. pp. 212-213) si chiede perché Rawls non ha applicato il secondo principio di giustizia interna - il principio della differenza - anche alla distribuzione internazionale del reddito. Secondo la mia tesi interpretativa, questa mancata applicazione è una conferma del fatto che Rawls, sul piano internazionale, non ragiona individualisticamente, bensì olisticamente - avendo assunto gli stati come comunità non contrattuali entro i quali gli individui si risolvono.

<sup>56</sup>. Devo questa osservazione a Giuliano Marini. Vale la pena aggiungere che Hegel dispone di strumenti dialettici per conciliare le differenti formule di famiglia, società civile e stato, e critica coerentemente il contrattualismo, ovvero è consapevole del problema e cerca di risolverlo. In Rawls, di contro, non c'è nulla di tutto questo.

Questo tema è affrontato con immediatezza, per esempio, nell'intervista a R. Rorty su "Reset", marzo 1998, ora presso l'URL: <<http://www.symbolic.parma.it/bertolin/9803d.htm>>.

When Hobbes addressed the contentious divisions of his day between religious sects, and between the Crown, aristocracy and middle-classes, the basis of his appeal was self-interest: men's fear of the death and their desire for the means of a commodious life. On this basis he sought to justify obedience to an existing effective (even if need be absolute) sovereign. Hobbes did not think this form of psychological egoism was true; but he thought it was accurate enough for his purposes. The assumption was a political one, adopted to give his views practical effect. In a society fragmented by sectarian divisions and warring interests, he saw no other common foothold for political argument <sup>1</sup>.

Dal punto di vista di Rawls, le assunzioni di stampo contrattualistico non costituiscono la parte politica di un sistema filosofico più ampio dalla cui economia traggano assieme significato e fondamento, ma devono essere considerate come *incipit* di una filosofia politica autonoma, di un liberalismo in grado di venire a patti con la frammentazione morale propria delle società a tradizione democratica e pluralistica.

È possibile legittimare la giustizia politica liberale senza contaminarla, per così dire, con una teoria morale, cioè con visione partigiana della cosiddetta “vita buona”? Un simile interrogativo ha un senso filosofico, ma anche e nello stesso tempo un senso politico, in quanto fa riferimento a una società dominata dal politeismo dei valori e dei progetti antropologici. Il contrattualismo di matrice rawlsiana si proponeva di formulare una teoria liberale della giustizia assumendo come criterio ciò che, in una posizione originaria, avrebbero scelto individui razionali protetti da un velo di ignoranza sulle proprie effettive condizioni personali e sociali <sup>2</sup>. Naturalmente, questa caratterizzazione degli individui è il frutto di una finzione teorica consapevole, che ha lo scopo non tanto di esporre il comportamento e le relazioni proprie degli uomini nelle società storicamente esistenti, quanto di legittimare, appunto, una teoria della giustizia in base ad assunzioni minimali, pensate come descrittivamente appropriate a chiunque. La critica dei *communitarians* ha stigmatizzato le impostazioni di matrice rawlsiana proprio in quanto ispirate a una razionalità ingannevolmente intesa come astrattezza e universalismo, che presuppone, in realtà, la giustizia caratteristica dell'individualismo liberale e pretende di nascondere il fatto che qualsiasi complesso di principi razionali è storicamente e socialmente contestuale, e dunque riferibile soltanto a individui radicati in tradizioni e non ad ipotetici esseri disincarnati <sup>3</sup>.

È significativo che la replica di Rawls a critiche di questo genere faccia riferimento alla impossibilità effettuale di una comunità politica fondata su una sola dottrina antropologico-morale, per il pluralismo dominante e il rifiuto democratico di usare la forza statale contro i dissidenti <sup>4</sup>: in questo stato di cose, mostrare la possibilità di un *overlapping consensus*, di un consenso a una giustizia strettamente politica la quale si “sovrapponga” alle più varie concezioni antropologico-morali, appare l'unica opzione politicamente efficace <sup>5</sup>. Rawls, infatti, sembra accogliere le critiche dei *communitarians* nella loro valenza politica, e difendere non tanto la validità, quanto l'efficacia del suo sistema nelle condizioni vigenti. Resta, tuttavia, difficile capire in che modo un tradizionalista neoaristotelico, fautore di un progetto antropologico-politico totale, possa accontentarsi di una giustizia politica minimale che accetta il fatto compiuto della frammentazione morale; analogamente, del resto, la paura hobbesiana della morte violenta non convincerebbe affatto chi fosse disposto al martirio.

Se è così, Rawls, come il suo Hobbes, sembra fallire proprio di fronte al conflitto che si proponeva di affrontare: esistono concezioni etico-politiche della “vita buona” che rifiutano di distinguere fra la giustizia pubblica e la moralità privata, proprio come esistono esseri umani che possono vincere, per motivi più o meno nobili, la paura della morte violenta. In tale prospettiva, il progetto di Rawls sembra avere un esito paradossale: ne risulta un sistema dotato, dal punto di vista strettamente filosofico, di coerenza interna, ma incapace, dal punto di vista politico, proprio di “sovrapporre” il consenso a chi già non lo condivide in linea di principio.

E' forse non irrilevante domandare se non si possa padroneggiarla un po' più articolatamente formulando in altro modo la distinzione fra concezioni della giustizia e concezioni della “vita buona” - un luogo comune per l'ala *liberal* del dibattito americano -; se, insomma, sia inevitabile arrestarsi davanti al dilemma fra la

<sup>1</sup> J. Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, "Oxford Journal of Legal Studies", 7/1, 1987. p.2.

<sup>2</sup> Id., *A Theory of Justice* cit. pp. 3-53 (trad. it. pp. 21-60).

<sup>3</sup> V. ad esempio A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* cit., pp. 1-11.

<sup>4</sup> J. Rawls, *Overlapping Consensus* cit., p. 10.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 2-5.

distinzione liberale e l'identificazione comunitaria fra giustizia e antropologia morale in quanto scienza della "vita buona". Come ho cercato di mostrare, il tentativo rawlsiano di indicare le condizioni di efficacia politica della propria teoria della giustizia lo avvicina pericolosamente alla problematicità caratteristica delle impostazioni neoaristoteliche, le quali riescono a celebrare e legittimare la comunità consacrata e stabilita, ma non sanno offrire argomenti nei casi di conflitto, di dissenso e di disgregazione - proprio perché basano la loro filosofia pratica sull'assunzione teoretica di tipologie date di soggetti morali. La distinzione fra giustizia politica e vita buona, insomma, sembra essere il contrassegno di un neppure tanto paradossale *communitarianism* di tradizione liberale <sup>6</sup>.

Per capire quanto sia rischiosa questa contaminazione può essere opportuno prendere in esame, prima di approfondire la nostra questione sulla distinzione pregiudiziale fra giustizia politica e "vita buona", il modo con cui un altro pensatore americano di area liberale, C.E. Larmore, viene a patti con le posizioni neoaristoteliche <sup>7</sup>. Larmore si propone il compito di illustrare una giustizia politica liberale neutrale non come frutto di una impossibile costruzione razionale che sappia prescindere da qualsiasi concezione della "vita buona", ma come in grado di escludere, di volta in volta, le posizioni morali che nel contesto dato sono controverse, e di far riferimento solo a quelle condivise.<sup>8</sup>

Larmore accetta l'impostazione neoaristotelica in quanto oppone il carattere particolare, situazionale e contestuale proprio del giudizio morale alla pretesa delle etiche deontologiche di matrice kantiana e delle posizioni teleologiche di stampo utilitarista di fornire una procedura decisionale completamente esplicita in ambito morale <sup>9</sup>. Per Giudizio morale Larmore intende, con un calco kantiano, la facoltà di applicare in modo appropriato delle regole morali a circostanze particolari, limitatamente ai casi in cui tale applicazione comporta una scelta fra alternative diverse dal punto di vista morale <sup>10</sup>. E da questa irriducibile situazionalità e particolarità caratteristica di ogni singolo giudizio morale viene fatta discendere la tesi della fondamentale eterogeneità della moralità: non solo gli uomini obbediscono a principi morali diversi, ma esistono molte fonti ultime del valore morale <sup>11</sup>. Una simile prospettiva permette a Larmore di accettare le tesi descrittive dei *communitarians* sulla costituzione intersoggettiva del soggetto morale, in quanto radicato in una condizione

---

<sup>6</sup>. Sui rapporti fra liberalismo e *communitarianism* si rinvia a M. Walzer, *The Communitarian Critique to Liberalism*, cit. Walzer osserva significativamente che, se davvero il liberalismo, come recita una delle critiche comunitarie, ha prodotto una società atomizzata, allora la giustizia liberale è l'unica soluzione.

<sup>7</sup>. V. C.E. Larmore, *Patterns of moral complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987 (trad. it. di S. Nono, *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990), nonché *Political Liberalism*, in "Political Theory", 18/3, 1990, pp. 339-360.

<sup>8</sup>. C.E. Larmore, *Patterns of moral complexity* cit., pp. 42-55 (59-72).

<sup>9</sup>. Ivi, pp. IX-XIII (9-14).

<sup>10</sup>. Ivi, pp. 7-9. È forse non irrilevante notare che in Kant il Giudizio morale non è una facoltà ricalcata pedissequamente sul corrispondente Giudizio teoretico: infatti, per poter parlare di qualcosa del genere, si dovrebbe pensare a un complesso *già dato* di regole e valori, anche eterogenei, da applicare alla situazione per così dire dall'alto verso il basso. Invece, la prima formulazione dell'imperativo categorico procede in senso contrario: dalla particolarità della massima della propria azione nella situazione data alla questione della sua universalizzabilità. Insomma, se proprio ritenessimo utile creare un calco morale del Giudizio teoretico, dovremmo rifarci al Giudizio riflettente piuttosto che a quello determinante. Del resto, il problema etico in Kant, connesso com'è alla libertà in quanto autonomia non è innanzitutto una questione di mera applicazione di un *corpus* di regole dato una volta per sempre, bensì di legislazione, di formulazione, a partire da situazioni e azioni particolari, di leggi, aventi a che fare con la condizione soprasensibile della libertà, che possano essere volute come universalmente valide (sul carattere della massima v. R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. Neue Ausgabe mit einem Anhang*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982; trad. it. di B. Argentin, *Azione, linguaggio e ragione*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp.166-177). «La regola del giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica è questa: domanda a te stesso se l'azione che tu hai in mente, la potresti considerare come possibile mediante la tua volontà, se essa dovesse accadere secondo una legge della natura, della quale tu stesso fossi una parte» (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 122 trad. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1986, p. 86). D'altra parte, è doveroso ricordare che anche fra Giudizio morale e Giudizio riflettente esiste una non irrilevante differenza - una differenza che rende poco plausibile l'identificazione, compiuta da Hannah Arendt ed Eric Vollrath, del Giudizio estetico col Giudizio politico -: l'universalizzazione della massima non è semplicemente l'individuazione di un principio parimenti empirico ma superiore, ma è sottoposta ad una determinazione a priori da parte della ragion pura pratica. In altri termini: è ben vero che possiamo vedere in ogni singola legge morale la generalizzazione di un caso particolare presentatosi nell'esperienza, ma tale generalità può essere pensata come universalità solo in virtù di una struttura a priori, non indeterminata, della morale stessa.

<sup>11</sup>. C.E. Larmore, *Patterns of moral complexity* cit., pp. 131-153 (147-169). Naturalmente, questo tipo di impostazione, basata sul pluralismo materiale dei valori, è soggetta all'interrogativo: in base a che cosa è possibile identificare valori materialmente eterogenei come valori? A questa domanda ci sono due risposte possibili: la prima facente riferimento all'efficacia materiale di un costume determinato, da cui seguirebbe che un valore differente dal proprio non potrebbe essere identificato come tale; la seconda riferentesi a una forma che permetta di attribuire a una posizione lo statuto di valore. In questo caso, però, si dovrebbe anche ammettere che esistono perlomeno dei criteri formali per discutere sui valori morali ultimi.

sociale, storica, culturale e tradizionale <sup>12</sup>: nello stesso tempo, però, il suo riconoscimento della eterogeneità dei principi morali gli lascia lo spazio per distinguere tra etica e politica, tra visioni della “vita buona” e visioni della giustizia. Non a caso, la sua obiezione di fondo al neoaristotelismo comunitario di MacIntyre e alla sua critica della frammentazione morale propria delle società liberaldemocratiche fa riferimento al fatto che il liberalismo può essere formulato come una dottrina semplicemente ed esclusivamente politica, e non più come una teoria generale, onto-assiologica, della natura umana <sup>13</sup>.

In che modo - potremmo chiederci - una teoria che rifiuta la possibilità di formulare e di discutere regole morali al di là della loro radicazione storica, culturale ed educativa riesce a legittimare la distinzione fra una giustizia politica liberale, con pretesa di neutralità rispetto alle concezioni della vita buona, e le singole posizioni antropologico-morali? Come è possibile parlare di neutralità liberale - ancorché ristretta alle procedure politiche - se ogni posizione etica è espressione di una totalità ermeneutica e di una inevitabile radicazione storico-culturale? Larmore caratterizza la propria concezione della neutralità liberale come contestuale, sebbene ispirata a un principio morale di uguale rispetto per le persone: per giustificare una credenza messa in discussione è sufficiente appellarsi ad altre credenze condivise e non messe in dubbio in quella particolare circostanza <sup>14</sup>. In questo senso, il liberalismo è una dottrina politica in grado di sopportare la complessità morale meglio delle impostazioni neoaristoteliche, proprio perché può permettersi di fare a meno del cosiddetto monismo morale, e può sovrapporsi a una pluralità di valori.

Anche da un punto di vista strettamente teoretico, la riformulazione del liberalismo compiuta da Larmore è molto vicina, nei suoi ingredienti e nel suo stile argomentativo, alle posizioni neoaristoteliche e ne condivide le difficoltà politiche e filosofiche: essa è in grado di consacrare il consenso soltanto ove già esiste, dove, cioè, si dà un minimo di valori condivisi in base ai quali argomentare in maniera relativamente neutrale, ma non sa dire nulla sui conflitti radicali di valori, perché è assolutamente incapace di fornire un terreno comune di discussione nel momento del bisogno. Questa difficoltà politica, nel liberalismo di Larmore, è anche una difficoltà filosofica, in quanto la particolarità storica, nell'economia del suo pensiero, non è riducibile a una semplice condizione di efficacia politica, ma è anche e nello stesso tempo una condizione di validità filosofica.

Sarebbe possibile dominare un po' di più questo genere di difficoltà? Per tentare di offrire una risposta a questo interrogativo, riprenderò in esame la distinzione fra giustizia politica e concezione della “vita buona”, facendo riferimento a una interpretazione dell'etica kantiana caratteristica non soltanto di Rawls e Larmore, ma assai diffusa nel mondo anglosassone.

### **Liberalismo e libertà come valore**

Sia Rawls sia Larmore intendono distinguere la loro formulazione del liberalismo da quelle, classiche, di Kant e John Stuart Mill, fondamentalmente perché, a loro avviso, questo genere di liberalismo non è in grado di sostenere una concezione politica della giustizia in quanto rigorosamente separata da una generale teoria antropologico-morale sulla virtù e sul bene, e perciò è riconducibile a un valore - quello dell'autonomia, per Kant, e quello dell'individualismo, per Mill - in competizione con gli altri <sup>15</sup>. Infatti, la prospettiva classica, che intende il liberalismo come una dottrina etico-politica orientata, nel diritto, nella politica e nella morale, in base al valore della libertà individuale, non è in grado di fare i conti con la complessità e pluralità dei valori che è il principale problema filosofico-politico delle società liberaldemocratiche del nostro tempo. Al contrario, un liberalismo che si riduca a una dottrina strettamente politica della giustizia, può sopportare e comprendere entro di sé la plurivocità della vita morale in virtù di una neutralità relativa frutto di una costruzione procedurale.

Naturalmente, l'efficacia e la validità di tale dottrina politica riposa sull'esistenza di un consenso di fondo alla giustizia liberale, cioè di un patrimonio minimo di valori comuni in base al quale assicurare alla politica una neutralità contestuale. Ne segue che, qualora manchi la possibilità di questo accordo minimale - cioè si abbia propriamente a che fare con un irriducibile conflitto di valori - la filosofia politica non solo non sa

---

<sup>12</sup>. Ivi, pp.1-21 (19-38).

<sup>13</sup>. Ivi, pp. 22-39 (39-56).

<sup>14</sup>. Ivi, pp. 40-68 (57-85).

<sup>15</sup>. Ivi, pp. 77-85 (94-101); nonché J. Rawls, *Overlapping Consensus* cit., pp. 5-6.

offrire delle soluzioni, ma neppure fornire il minimo argomento per la discussione. Eppure, quando parliamo di conflitto di valori non alludiamo ad una contesa di fatto, ma a un contrasto fra due posizioni articolate teoreticamente in base a una qualche ragione, e con pretesa di validità intersoggettiva: è possibile che questa riformulazione del liberalismo non sia in grado, proprio quando ce ne sarebbe più bisogno, di formulare almeno una dialettica morale, ma finisca per limitarsi ad annunciare *love me or leave me?*

Il sospetto è che la distinzione fra una pluralità di visioni globali della “vita buona” nel suo complesso e una concezione minimale e limitata della giustizia politica sia semplice ed evidente soltanto in apparenza: a questo scopo, sullo sfondo dei problemi filosofico-politici finora delineati, prenderò in esame la critica al liberalismo di Kant compiuta da Rawls e, soprattutto, da Larmore, in quanto fondata su una interpretazione dell'etica kantiana che è quasi un luogo comune nel mondo anglosassone <sup>16</sup>.

Larmore caratterizza l'etica kantiana come incentrata su una natura morale razionale, la quale esige da noi che non ci identifichiamo mai con nessuna visione della vita buona al punto di farla diventare costitutiva della nostra concezione di noi stessi. In questa prospettiva, sempre secondo Larmore, Kant sostiene la priorità del giusto - come complesso di regole morali universali - sul bene, perché la mancanza di un concetto *a priori* di felicità e di perfezione rende il bene condizionato dalla variabilità dei desideri empirici, e dunque oggetto esclusivo di imperativi ipotetici del tutto contingenti. Larmore, dal momento che si appropria parzialmente dell'impostazione neoaristotelica, include nella morale non soltanto le regole universali, ma tutto quel che si può definire, nel senso più lato e più vago, valore, e dunque anche la varietà delle concezioni della “vita buona”, e tutti gli obblighi che discendono dalla posizione sociale di una persona, compresi per esempio i cosiddetti doveri, particolaristici, dell'amicizia. Non è sorprendente che egli veda in Kant l'autore di una identificazione fra universalità, categoricità e formalità delle regole, da una parte, e bene, dall'altra. Naturalmente, qui il concetto di bene include, in modo neoaristotelico o pre-kantiano, tutto ciò che è bene per noi, e dunque non soltanto la virtù, ma anche la felicità e, latamente, tutto ciò che è perseguito e raccomandato come valore. E, proprio in grazia dell'identificazione fra moralità e bene umano nel suo complesso, Kant viene trasformato in un fautore di una metafisica dell'autonomia come ideale: la nostra “vera personalità” è la capacità di essere al di là delle circostanze empiriche, di compiere delle scelte razionali che non dipendano né dalle contingenze naturali e sociali, né dalle nostre concezioni della vita buona, né dai nostri stessi desideri. Con le parole di Rawls: «Kant ritiene che una persona stia agendo autonomamente quando i principi della sua azione sono scelti da lui come l'espressione più adeguata possibile della sua natura di essere razionale libero e uguale» <sup>17</sup>. Il soggetto morale si definisce in base alla sua capacità di creare da sé il suo proprio carattere. Pertanto, nella formulazione kantiana del liberalismo, la neutralità dello stato rispetto alle concezioni della felicità è espressione di un ideale della vita buona identificato nell'autonomia come valore <sup>18</sup>. E, dal punto di vista di Larmore, questo tipo di formulazione presta il fianco alla critica sia perché dà una caratterizzazione irrealistica del soggetto morale, dotandolo di una libertà radicale, in grado di staccarsi completamente dalla particolarità della situazione, sia perché, di fronte alle pretese di un mondo morale eterogeneo, sacrifica la giustificabilità politica della dottrina liberale a favore di una concezione esclusiva del bene, che la degrada a posizione di valore accanto alle altre.

Per quanto questa interpretazione di Kant - imperniata sull'immagine metafisica di un io che realizza la sua vera essenza nella libertà - possa sembrare discutibile, è tuttavia non del tutto inutile interrogarsi sul senso e sulla correttezza teoretica di questa identificazione della libertà con un valore, allo scopo di vagliare criticamente la distinzione, già menzionata, fra giustizia politica e concezioni della vita buona.

L'etica kantiana, nella versione presentata, sembra essere riassumibile in un imperativo del tipo: “Sii autonomo! Fai le tue scelte ‘razionalmente’, e non in base al costume, alla tua attuale concezione della felicità, o ai tuoi stessi desideri!”.

Proporre, tuttavia, la libertà come il valore supremo della moralità, in quanto conforme alla razionalità del nostro vero *self*, è qualcosa di assai problematico. In primo luogo, potremmo dubitare della efficacia e dell'accessibilità descrittiva dell'idea di una libertà radicale al di sopra di ogni condizionamento storico e

<sup>16</sup> V. per esempio B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana/Collins, London 1985, pp. 64-69.

<sup>17</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 252.

<sup>18</sup> C.E. Larmore, *Patterns of moral complexity* cit., pp. 69-90 (86-106). Cfr. come ascendenza la critica kantiana di Moore, per il quale l'obbligo morale viene fondato metafisicamente - con una fallacia naturalistica - sulla natura dell'essere razionale, il cui carattere, appunto, è quello di venir obbligato dalle leggi morali; v. a questo proposito K.H. Ilting, *Der naturalistische Fehlschluß bei Kant*, in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. v. M. Riedel, Rombach, Freiburg i. B. 1972, pp. 113-130, nonché S. Landucci, *Sulla meta-etica di Kant nella 'Critica della ragion pratica'* cit..

culturale. In secondo luogo, potremmo chiederci se una teoria morale che tratti la libertà come un valore sia davvero coerente: che senso e che legittimità ha un imperativo del tipo “Sii libero”? Delle due l'una: se per libertà si intende, negativamente, la spontaneità in quanto assenza di qualsiasi tipo di condizionamento, ogni tentativo di imporre la libertà come valore rendendo oggetto di obbedienza il comando “Sii libero!” si risolverà in una contraddizione in termini; se invece, positivamente, si vuol dotare la libertà di un qualsiasi contenuto, rimarrà da dimostrare come e perché proprio quel contenuto possa conciliarsi col lato negativo della libertà stessa. In questo secondo caso, infatti, l'oggetto primo del comando non è la libertà, ma il particolare contenuto che si vuole imporre - ad esempio, alla maniera di Rousseau, “Obbedisci alla volontà generale!” -: non riuscire a comprovare il nesso fra l'aspetto negativo e quello positivo della libertà significa, semplicemente, trasformare l'attraente imperativo “Sii libero!” in un espediente retorico per comandare qualcosa che con la libertà non ha niente a che vedere. La strategia consueta per riunire il lato negativo e quello positivo della libertà è l'individuazione di quello che possiamo chiamare, con linguaggio filosofico anglosassone, il proprio vero *self*, il nucleo autentico e spontaneo della personalità morale: e, evidentemente, questa strategia conduce ad una fallacia naturalistica, perché il vero *self*, se fosse effettivamente il nucleo autentico della personalità, opererebbe senza bisogno di venir imposto da un imperativo. E anche il Kant diffuso nel mondo anglosassone può essere ricondotto a questa seconda ipotesi: la sua etica sarebbe riconducibile a una onto-assiologia metafisica incentrata su un vero *self* definito in base alla sua capacità di autodeterminazione secondo un modello.

E' davvero corretto parlare, in filosofia politica, di libertà come valore? Prima di tentare di rispondere a questa domanda, è opportuno ricordare in che modo Kant formulava effettivamente la questione. Innanzitutto, per Kant la conoscenza della legge morale - cui è connessa la libertà come postulato - era un fatto (*Faktum*) della ragione <sup>19</sup>, ovvero qualcosa di valido in modo originario e del tutto indeducibile da altro. In altre parole, secondo Kant non esiste nessun argomento - né prescrittivo, né descrittivo - in grado di mostrare perché dover essere morali: l'obbligatorietà della legge può essere sentita come tale solo per chi già partecipa da sé al fatto della moralità <sup>20</sup>, e non può assolutamente derivare da una descrizione - empirica o metafisica - della natura umana <sup>21</sup>. Siamo, dunque, al di fuori di ogni fallacia naturalistica: la libertà non può servire a descrivere né la persona empirica, né un ipotetico vero *self* onto-assiologico, perché è soltanto il contenuto di un postulato della ragion pura pratica, una condizione senza la quale la legge morale non potrebbe essere pensata senza contraddizione <sup>22</sup>. In altri termini, quando il soggetto morale si chiede “Che cosa devo fare?”, non può fare a meno di presupporre se stesso come libero, ossia, negativamente, come capace di azioni non condizionate da altro, e, positivamente, come autonomo, ossia in grado di formulare da sé le proprie regole <sup>23</sup>. L'autonomia, del resto, è l'unico possibile contenuto positivo di una libertà che è conoscibile esclusivamente a partire dalla legge morale, e che non è mai adducibile nell'esperienza come spontaneità assoluta, originarietà, inizio *ex nihilo*, in quanto la conoscenza è sempre e comunque connessione, soggetta al tempo e alle sue condizioni <sup>24</sup>, di elementi in un sistema di reciproci condizionamenti <sup>25</sup>.

Ora, se volessimo tradurre queste tesi di Kant nel linguaggio filosofico del nostro tempo, dovremmo affermare che la libertà non è, propriamente, un valore accanto agli altri, né, tanto meno, un elemento

<sup>19</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 55-56 (trad. It. p. 40).

<sup>20</sup> A questo proposito v. fra l'altro V. Mathieu, *Kant e il concetto della responsabilità individuale*, in AAVV, *A partire da Kant*, a cura di A. Fabris e L. Baccelli, Angeli, Milano 1989, pp. 15-24.

<sup>21</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 122-128 (trad. it. di R. Assunto, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980, pp. 103-108).

<sup>22</sup> Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, A 238-288 (160-171).

<sup>23</sup> Id., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 97-101 (85-88).

<sup>24</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, cit., pp. 29-53.

<sup>25</sup> L'idea dell'inconoscibilità teoretica della libertà non è conseguenza esclusiva di una visione rigidamente deterministica della natura, che sta e cade con la fisica newtoniana: basti pensare alle critiche all'idea di autodeterminazione radicale assunta come propria dell'antropologia individualistico-liberale, di scuola neoaristotelica e wittgensteiniana. In realtà, una uguaglianza come quella compiuta - per fare un esempio fortemente desueto - da Schopenhauer (A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des menschlichen Willens*, in Id. *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Mannheim 1988, Bd. IV, pp. 3-9; trad. it. di E. Pocar, *La libertà del volere umano*, Laterza, Bari 1981, pp. 43-49), fra assenza di una ragion sufficiente determinata, e dunque assoluta contingenza e fortuità, da una parte, e libertà come *arbitrium indifferentiae* dall'altra, si presta addirittura a una traduzione nella gnoseologia ermeneutica, come eterogeneità radicale, assoluta sconnessione da ogni orizzonte, da ogni contesto e influenza storico-culturale, radicale alterità inaccessibile a qualsiasi interpretazione, e dunque inconoscibilità come impossibilità di inglobamento nel contesto interpretativo e irrapresentabilità.

antropologico-descrittivo, bensì una condizione di pensabilità del valore, condizione tale da poter essere esclusivamente oggetto di un postulato, perché non conoscibile né utilizzabile per descrivere l'uomo in quanto essere effettivamente vivente in società. Il fatto che la libertà sia conoscibile esclusivamente come presupposto e condizione di possibilità dei valori e della nostra discussione sui valori, e non viceversa, fa sì che essa sia del tutto inutilizzabile come elemento essenziale, antropologico-morale, di un ipotetico “vero sé” di stampo metafisico. I *communitarians* e Larmore possono, a buon diritto, rifiutare come ingannevole l'idea di un soggetto morale empirico in grado di determinare interamente da sé i propri valori, le proprie scelte e il proprio carattere: non possono, tuttavia, in quanto autori di teorie etiche e politiche, degradare senza contraddizione la libertà a valore disponibile fra gli altri. Ciò, fra l'altro, comporterebbe la scorrettezza logica di valutare - e eventualmente di rigettare - la condizione di possibilità in base allo stesso condizionato che ne segue.

In base a quanto detto, possiamo provare a riformulare la distinzione fra giustizia e concezioni della vita buona sottraendo la libertà dal novero dei valori contenutistici offerti in opzione, e innalzandola a condizione di possibilità della discussione e della scelta etica e politica. Dal momento che qualsiasi teoria della giustizia politica e della “vita buona” che presenti argomentazioni su valori - per esempio alla maniera di Rawls, ma anche a quella di Larmore, o dei *communitarians* -, ha senso soltanto in base al presupposto della libertà, nessuna assiologia può permettersi di trattare senza contraddizione il presupposto in questione come un valore disponibile fra gli altri. In altri termini: la libertà è il limite insuperabile per qualsiasi genere di discorso morale, limite che dovrebbe valere a maggior ragione per chi riconosca il pluralismo dei valori. Sarebbe, anzi, possibile suddividere le teorie etico-politiche in due gruppi, a seconda del rapporto che viene istituito fra la libertà e i valori da essa resi possibili:

a) etiche che assumono accanto alla libertà come capacità di autodeterminarsi, indispensabile perché si dia un qualsiasi soggetto morale cui indirizzare i valori, anche uno specifico contenuto di valore, per esempio, una qualche concezione della “vita buona”, giustificato in base a un motivo differente dalla libertà stessa. In questa categoria rientrano, ad esempio, le teorie morali e politiche che legittimano i valori proposti in base ad una qualche concezione della natura umana come essenza onto-assiologica;

b) etiche che cercano di articolare esclusivamente quella libertà che funge da loro propria condizione di possibilità, facendo astrazione dai valori da quest'ultima condizionati.

La difficoltà specifica delle etiche del gruppo *sub a)* è il problema della conciliazione fra la libertà in senso formale - che non possono fare a meno di presupporre - e la giustificazione del contenuto di valore da esse proposto: per esempio, se ci si rifà ad una concezione della natura umana dotata di necessità onto-assiologica, rimane difficile capire quale sia il senso e il luogo di quella libertà negativa che è condizione indispensabile di ogni prescrizione morale, ma che appare in contraddizione con l'idea di una natura necessitante. Inoltre, sempre su questa falsariga, come spiegare la pluralità delle concezioni della “vita buona”?

Per quel che concerne le etiche del gruppo *sub b)*, uno dei problemi principali è il rapporto fra la forma e il contenuto della libertà in base alla quale esse si orientano: infatti, l'attribuzione di un contenuto specifico alla libertà può trasformare la presunta etica della categoria *sub b)* in un'etica del gruppo *sub a)* non soltanto dissimulata retoricamente, ma soprattutto inficiata dalle medesime difficoltà di quest'ultima.

Dal punto di vista strettamente politico, la tensione, caratteristica di tutte le teorie che possono essere annoverate fra le etiche *sub a)*, fra libertà in senso formale e contenuto di valore, produce una tentazione massimalistica: se davvero conosciamo in modo certo e univoco qual è il bene per l'uomo, perché non deve essere lecito costringere i dissenzienti ad accettarlo? Se davvero esiste *un* bene umano al di là della sua condizione di possibilità, perché non realizzarlo una volta per tutte sopprimendo, per quanto è possibile, ogni espressione della condizione stessa? Se, invece, fosse davvero possibile formulare un'etica dotata delle caratteristiche del gruppo *sub b)*, essa comporterebbe una giustizia liberale, mirante alla massima neutralità rispetto alle singole concezioni della “vita buona”, in quanto sarebbe orientata esclusivamente in base al concetto-limite, assiologicamente indisponibile, della libertà morale come capacità di autodeterminazione, ossia come *medium* indispensabile per accedere moralmente a valori contenutistici di qualsiasi genere. Questa formulazione della giustizia liberale, d'altra parte, non sarebbe sostenuta dal precario massimo comun denominatore dei valori al momento condivisi, ma sarebbe in grado di presentarsi come garante neutrale della possibilità di autodeterminazione di ciascuno. Inoltre, la discussione teoretica sui cosiddetti valori non sarebbe condannata ad arenarsi di fronte al fatto del pluralismo, perché avrebbe, come terreno comunque comune, la condizione della libertà.



In questo caso, essendo la libertà conosciuta esclusivamente come condizione di possibilità di qualsiasi teoria politica e morale, tutta la costruzione susseguente non conterrebbe, né dovrebbe contenere, nessun elemento antropologico-descrittivo, che la farebbe ricadere nel dualismo, tipico delle etiche *sub a*), fra libertà e contenuto della libertà: al sistema è idealmente richiesta la massima formalità e astrattezza. Per maggior chiarezza, è doveroso ricordare che questa distinzione, basata sulla priorità gerarchica della libertà rispetto a tutti i valori morali e politici da essa condizionati, non comporta affatto, dal punto di vista dell'argomentazione dei singoli contenuti di valore, una posizione indeterminatamente relativistica - come indica, del resto, la sua stessa ascendenza kantiana: essa infatti è vincolata, come minimo, dal fatto che qualsiasi tipo di valore può essere morale se e solo se è presuppone, rispetta e conserva la libertà come condizione di accessibilità, da parte di qualunque soggetto morale, a ogni genere di assiologia. Kant, insomma, rispetto ai liberali americani suoi sedicenti epigoni, formula una teoria che vuol essere assieme politica e morale, e che si basa su una rigorosa distinzione fra una condizione di possibilità, la libertà, e tutti i valori da essa resi possibili, perché non contraddicenti la loro condizione.

Questo abbozzo di teoria morale sarebbe inficiato dalle difficoltà proprie dell'interpretazione di un universo di esperienza nei termini di un sistema formale ipotetico-deduttivo. In primo luogo, essendo la libertà che contraddistingue il soggetto morale accessibile solo come postulato, come condizione di possibilità del ragionamento pratico, non si disporrebbe, entro il sistema, di nessun contrassegno empirico certo ed univoco che metta in grado di attribuire a qualcuno la qualifica di soggetto morale <sup>26</sup>. In secondo luogo, il compito della giustizia sarebbe comunque quello di garantire non la libertà morale - che è sempre e comunque presupposta - ma, piuttosto, la sua problematicissima immagine fenomenica <sup>27</sup>. In altri termini: la libertà, in quanto capacità di autodeterminarsi, è un postulato condizionante la possibilità di ogni genere di discorso etico e politico, sempre presupposto - perfino in una ingiunzione a mano armata della forza pubblica - tranne che nei casi di violenza pura e semplice in cui non si fa differenza, dal punto di vista del trattamento, fra la persona e la cosa. Invece «la massima libertà possibile secondo leggi» è qualcosa che richiede una determinazione antropologica, ed è dunque soggetta a discussione. Prendiamo in considerazione l'esempio con cui Hobbes, nel *De cive*, illustra il concetto di libertà: «L'acqua chiusa in un vaso non è libera, perché il vaso le impedisce di effondersi e viene liberata soltanto dalla rottura del vaso» <sup>28</sup>. Hobbes non distingue affatto, per quel che concerne l'applicabilità del predicato “libero”, fra un agente morale dotato di libertà come capacità di autodeterminazione e imputabilità morale e un qualunque ente che si muova in base a leggi deterministiche: la libertà si riduce sempre e comunque alla possibilità di compiere senza ostacoli determinati movimenti. In effetti, nell'economia del suo pensiero la *personalitas moralis* è qualcosa di irrilevante, in quanto la paura del *summum malum* della morte violenta è un dato certissimo che governa e determina la natura umana al di qua di ogni valore. Tuttavia, anche chi riconoscesse un autentico pluralismo dei valori, privo di un massimo comun denominatore dato per natura, e accettasse *moralmente* la libertà come condizione della valutazione e dell'imputazione etica, in ambito politico e giuridico non potrebbe fare a meno di concepire la libertà *antropologicamente*, alla maniera di Hobbes, come possibilità fisica di azione e di movimento. Se è così, una giustizia che si preoccupi di garantire la massima libertà in quanto condizione di possibilità di ogni etica e di ogni politica ha a che fare non solo con la libertà come postulato intangibile, ma anche con la sua discutibilissima e mutevolissima immagine giuridica e politica - e di questo deve essere consapevole.

Tuttavia questo genere di impostazione permette alla teoria di discutere i problemi politici e morali assai più approfonditamente di chi, a partire dal fatto del pluralismo, riduca la filosofia politica a una cambiale in bianco, peraltro del tutto superflua, a favore del patrimonio minimo dei valori di volta in volta condivisi, e trasformi l'assiologia in un *hic sunt leones* precluso ad ogni tentativo di argomentazione teoretica.

<sup>26</sup>. È forse non inopportuno, per capire l'entità della questione, rinviare alle difficoltà non soltanto filosofiche sollevate intorno al problema della liceità dell'aborto. Un simile problema, d'altra parte, non può essere esorcizzato con un semplice richiamo al pluralismo dei valori, perché concerne l'identificazione del soggetto morale, condizione di possibilità dell'esistenza stessa di un mondo dei valori, politeista o monoteista che sia.

<sup>27</sup>. Vedi a questo proposito, G. Tomasi, *L'idea della formazione dello stato fra felicità e libertà. Note sul rapporto fra politica e filosofia pratica in Kant*, in "Verifiche", 19/4, 1990, pp. 435-88.

<sup>28</sup>. T. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, IX, 8; trad. it. in Id., *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1959, v. I, p. 204.

## La libertà come valore: il paradosso del Grande Inquisitore

Per quanto inusitato possa sembrare questo trasferimento da occidente a oriente, è forse non del tutto inutile - per render conto del significato che può avere l'identificazione scontata della libertà con un valore allo scopo di superare ogni commistione della politica con la morale - richiamare l'interpretazione della questione compiuta dallo scrittore russo Dostoevskij<sup>29</sup> nella *Leggenda del Grande Inquisitore*, il poema con cui Ivan Karamazov cerca di render comprensibili i suoi dubbi teologici al fratello credente. Naturalmente, Dostoevskij non procede, come Kant, dalla libertà a Dio, bensì, viceversa, da Dio alla libertà: nella sua antropologia illuminata teologicamente, la libertà è qualcosa di più di un postulato che fonda la possibilità di ogni discorso morale: essa rappresenta un dato assieme essenziale ed esistenziale della condizione dell'uomo, posto sempre e comunque, proprio in virtù della libertà, dinanzi a un dilemma inevitabile fra bene e male.<sup>30</sup> Tuttavia, il richiamo alla discussione sul valore della libertà compiuto dallo scrittore russo può essere utile anche per chi vorrebbe limitarsi all'ambito della filosofia politica, in quanto illustra con drammatica efficacia quali abissi scavalchi chi tratti disinvoltamente la libertà come uno degli innumerevoli "valori" del Pantheon del cosiddetto politeismo morale. E' vero che il filosofo politico tende a leggere tutt'al più come semplice contraddizione quello che Dostoevskij vedeva come un paradosso demoniaco; ma una simile lettura può mantenersi nella certezza dei propri limiti - quelli dell'autonomia della politica - soltanto nella misura in cui la politica stessa si pretende al di qua dei problemi filosofico-morali, ovvero, solamente fino a quando essa riesce ad evitare ogni accostamento alle domande eccentriche ed aliene connesse al bene, al male e alla libertà. Soprattutto, il confronto implicito fra due generi di sapere sulla libertà, quello condizionale e postulatorio proprio di Kant, e quello esistenziale di Dostoevskij, dovrebbe condurci a chiederci quale antropologia morale in effetti presuppone chi tratta la libertà come un valore. Almeno dal punto di vista del sapere, Kant è in grado di trattenere il senso del problema della libertà nei limiti della teoria politica e morale, di determinarlo secondo imperativi - formali e antropologicamente problematici quanto si voglia - che permettono in ogni momento la discussione, per chi accetta di argomentare le proprie scelte. Ma le limitazioni kantiane possono vigere per chi tratta la libertà come un valore?

Ivan Karamazov immagina che, dopo quindici secoli dalla morte di Cristo, quando ormai è rimasta soltanto «la fede in ciò che dice il cuore», egli ritorni, in silenzio, sulla terra e si manifesti operando miracoli proprio nella Spagna dominata dai roghi e dalle persecuzioni fatte in suo nome dalla Santa Inquisizione. Il Grande Inquisitore, imprigionatolo con l'intenzione di bruciarlo come eretico, si reca da lui nella notte, e lo apostrofa lungamente, proprio sul problema del valore della libertà per l'uomo: «Tu vuoi andare nel mondo e ci vai a mani vuote, con la promessa di una libertà che gli uomini, nella loro semplicità e nel loro disordine innato, non possono neppure concepire, della quale hanno paura e terrore, perché nulla è mai stato più intollerabile della libertà per l'uomo e per la società umana!». «Io ti dico che non c'è per l'uomo preoccupazione più tormentosa di quella di trovare qualcuno al quale restituire, al più presto possibile, quel dono della libertà che il disgraziato ha avuto al momento di nascere». «Tu hai scelto tutto quello che c'è di più insolito, di più problematico, hai scelto tutto quello che era superiore alle sorte degli uomini, e perciò hai agito come se tu non li amassi affatto. E chi è che ha agito così? Colui che era venuto a dare per loro la sua vita! Invece di impadronirti della libertà umana, l'hai moltiplicata, e hai oppresso per sempre col peso dei suoi tormenti il regno spirituale dell'uomo. (...) Se tu lo avessi stimato meno, gli avresti anche chiesto di meno, e questa sarebbe stata una cosa più vicina all'amore...»<sup>31</sup>

Il discorso del Grande Inquisitore è, caratteristicamente, di doppio livello: in quanto politico, egli, convinto com'è che i tre pilastri della felicità per l'uomo siano il mistero, il miracolo e l'autorità, non espone né può esporre nessun genere di filosofia politica pubblica. Invece, nel segreto della notte, dinanzi ad un Dio silenzioso che crede suo prigioniero, si manifesta con una sorta di paradossale antiteologia politica incentrata, appunto, sul problema del valore della libertà. La sede da lui scelta per presentare una tale questione è certamente la più corretta: una condizione inevitabile del discorso morale è facilmente assimilabile, in termini teologici, a un dato ineliminabile connaturato alla creaturalità umana, o, se vogliamo, a un dono della divinità

<sup>29</sup> In questa fine secolo, la Russia sembra essere il luogo dove falliscono *tutte* le promesse dell'occidente. E perciò può fungere, senza paradossi, come misura critica efficace, sotto più di un aspetto.

<sup>30</sup> V.V. Zenkovsky, *Dostoevsky's Religious and Philosophical Views*, in *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1962, pp. 130-145.

<sup>31</sup> F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di P. Majani e L. Satta Boschian, Sansoni, Firenze 1958, pp. 358-383.

che, come tale, oltre a non essere rifiutabile, ha sempre anche delle conseguenze non del tutto gradevoli. N. Berdjaev osserva, interpretando il pensiero di Dostoevskij, a proposito della libertà: «La libertà non può essere identificata con il bene, la verità e la perfezione. La libertà ha la sua natura originale, la libertà è libertà e non un bene. Ogni confusione e identificazione della libertà con il bene stesso equivale a negare la libertà, a riconoscere le vie della violenza e della costrizione»<sup>32</sup>.

Il Grande Inquisitore, nell'ambizione di correggere l'opera di Dio, applica alla libertà il predicato di valore opposto, ottenendo lo stesso risultato. Il suo discorso doppio è a prima vista coerente: se la libertà è un male, allora, in sede politica, il mistero, il miracolo e l'autorità sono non soltanto l'*instrumentum regni* migliore, ma, soprattutto, quello più conciliabile con la premessa assunta; infatti, una teoria che illustrasse in pubblico e veridicamente i mali della libertà, presupporrebbe pur sempre quella stessa libertà che vorrebbe eliminare. Quanto alla questione del valore della libertà, essa è posta, nel segreto, in sede di teologia politica. Il punto problematico è soltanto dove i due differenti discorsi del Grande Inquisitore sono costretti a convivere, e cioè nella sua persona stessa, che ha, di conseguenza, una statura paradossale. Pur essendo convinto che la libertà, per gli uomini, sia un dono terribile, egli non esita ad assumere la responsabilità anche di quella altrui, fino al peccato e alla rivolta contro Dio. Volendo eliminarla, egli ha in realtà concentrato nelle sue mani una libertà enorme e spaventosa: anche se tutti fossero ridotti all'acquiescenza al suo sistema di mistero, miracolo e autorità, lui stesso non sarebbe liberato dalla libertà, bensì sommamente schiacciato dalla sua oppressione. Questo dono divino non si può rifiutare, e, anzi, quanto più si rifiuta, tanto più ne veniamo gravati<sup>33</sup>.

Cristo, col silenzio di un Dio donatore di libertà, risponde al lunghissimo discorso del suo carceriere e giudice soltanto con un bacio; il Grande Inquisitore, turbato, lo invita ad andarsene per non tornare mai. Secondo il fratello credente di Ivan Karamazov, il gesto di Cristo, che conclude il poema, è soltanto un segno di mitezza e di infinita misericordia; e tuttavia, esso può non apparire così innocente. Il persecutore ha parlato sinceramente almeno una volta, dinanzi a Dio, e ha mostrato come ha accolto e fatto uso del dono divino della libertà; Cristo ha taciuto, e ha affidato la sua replica soltanto all'ambiguità di un bacio, sufficiente a intaccare la durezza del Grande Inquisitore, ma enigmatico come risposta alla questione del significato della libertà non in quanto valore offerto in opzione sul mercato di una assiologia pluralistica, bensì in quanto condizione ineliminabile della "creaturalità morale". Almeno nella prospettiva paradossale di chi adopera demoniacamente il dono divino della libertà per valutarne il senso e il valore, si potrebbe sospettare che il bacio senza parole del poema di Ivan Karamazov sia non soltanto un segno di perdono, ma anche e nello stesso tempo un terribile riconoscimento. Infatti, né Ivan Karamazov, né il Grande Inquisitore sono miscredenti alla maniera dello stolto del Salmo XIV, che dice nel suo cuore "Dio non c'è": qui non si tratta semplicemente di negare o riconoscere l'esistenza di Dio, bensì di avere o no fede - fiducia - in lui e nel senso della sua creazione. Il credente, fidandosi di Dio, accetta la libertà come suo dono e condizione della creaturalità morale dell'uomo: il bacio del Cristo di Ivan Karamazov, in questa prospettiva, è semplicemente un gesto di misericordia per un peccatore che non ha saputo fare correttamente uso di un dono il quale, anche in quanto divino, non può essere oggetto di valutazione creaturale, ma è unicamente condizione del bene e del male della creatura e della sua possibilità di valutare ed imputare il bene e il male. Invece chi - come il Grande Inquisitore - non ha fiducia in Dio mette in discussione, facendo un uso paradossale e demoniaco della libertà, il senso complessivo, antropologico-cosmologico del dono divino, come fonte non semplicemente di peccato creaturale - redimibile e perdonabile -, ma d'infelicità e di male irredimibile. Nella sua prospettiva, il bacio senza parole di Cristo può apparire come un gesto terribile: "Io, nel darvi questo dono, ho voluto anche questo male e questa sofferenza, e questa mia volontà è al di là d'ogni spiegazione", dunque al di là perfino dell'interrogare paradossale del miscredente<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Roma, Einaudi, 1945, p. 69. V. anche S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Bari, Laterza, 1983.

<sup>33</sup> Il dilemma del Grande Inquisitore, basato sull'alternativa tra felicità senza libertà, o libertà e inferno, è tale che la creatura che sceglie il primo corno si infila inevitabilmente nel secondo, proprio perché la libertà non è un valore disponibile, a meno che non i soggetti morali non vengano tacitamente gerarchizzati, in modo tale che il Grande Inquisitore e i suoi sudditi possano essere sottoposti a regole completamente diverse. Anche in questo caso, però, rimane al Grande Inquisitore l'onere di provare che egli si distingue radicalmente dagli altri soggetti morali; e anche se egli trovasse una prova plausibile, ci si potrebbe chiedere con quale diritto perori la causa della felicità di esseri rispetto ai quali egli è radicalmente alieno. V. E. Vivas, *The Two Dimensions of Reality in The Brothers Karamazov*, in *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays* cit., pp. 71-89.

<sup>34</sup> A favore del carattere poco edificante della *Leggenda del Grande Inquisitore* milita la stessa autointerpretazione di Dostoevskij, secondo la quale «neppure in Europa c'è o c'è mai stata una forza di espressione atea pari a quella da me descritta» (*Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini 1950-1881*, a cura di L. dal Santo, Vallecchi, Firenze 1980, p. 424. V. anche M. Doerne, *Gott und Mensch in*

Il mio tema è limitato alla questione dello statuto e del senso della libertà in una prospettiva filosofico-politica: ma possiamo davvero superare il paradosso del Grande Inquisitore, e garantire alla filosofia politica efficacia e profondità argomentativa col semplice espediente di annoverare la libertà fra i valori a disposizione di un politeismo suscettibile esclusivamente di una fondazione sociologica? O non si ricade, senza rendersene conto, in una contraddittoria libertà di scegliere la libertà che, privata dello sfondo antropologico cui il Grande Inquisitore ancora si rifaceva, rischia di sottrarre al discorso politico e morale la sua stessa condizione di possibilità?

---

*Dostojewskij's Werk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, pp. 68-80). *A contrario*, possiamo addurre anche l'interpretazione secolarizzata di un autore come D.H. Lawrence (*Preface to Dostoevsky's The Grand Inquisitor*, in *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays* cit., pp. 90-97), che legge il bacio di Cristo come un ringraziamento a chi ha saputo rimediare alla sua propria inadeguatezza: amare gli uomini significa non pretendere troppo da loro e saper vedere il miracolo nel pane terreno.

## IX

### Fantasmi della libertà: il soggetto morale in una prospettiva pratica

Una teoria etica o giuridica che assume il suo soggetto come dato e costruisce per lui le sue regole e la sua concezione del bene, non sa rendere visibile la questione dell'esclusione come problema di filosofia pratica. Come comportarsi di fronte alle rivendicazioni di soggettività di una creatura esclusa, o di qualcuno che è incluso, ma le cui preferenze basilari sono differenti da quelle che la teoria vorrebbe attribuirgli? Il contrattualismo di Hobbes, per esempio, riduce al minimo la base antropologica dell'istituzione contrattuale della società civile, assumendo come comune a tutti i soggetti la sola paura della morte violenta. Esistono, però, persone fuori dal comune, talvolta anche influenti - martiri, obiettori di coscienza, disubbidienti civili - per le quali la sua fondazione dello stato risulta non solo illegittima, ma anche politicamente inefficace. A maggior ragione sembrano velleitarie quelle rielaborazioni contemporanee dell'*homo oeconomicus*, per le quali le forme politiche e sociali della convivenza umana si legittimano solo sulla base di una presunta esigenza individuale, universalmente condivisa, di prevedibilità dei comportamenti - quando nulla esclude che la porzione di umanità che non gioca in borsa preferisca un mondo variopinto e aperto a novità, sebbene meno prevedibile.

Le teorie fondate su una implicita delimitazione preliminare del soggetto morale non offrono gli strumenti per trattare con soggetti differenti da quelli inizialmente assunti: non esiste nessuna logica per ragionare su e con chi è escluso, se non quella della forza e dell'arbitrio. La morale e il diritto hanno efficacia legittimante al loro interno, per gli uguali; all'esterno, per i diversi, sono semplicemente una forma di sopraffazione. Questo è l'esito, trasimacheo, della costruzione di diritto e morale "su" e "per" un ambito di soggetti particolari - sia esso ristretto come la comunità dei cittadini *pleno iure* della *polis*, o vasto come l'umanità.

Per uscire da questa *impasse*, si potrebbe tentare una piccola rivoluzione copernicana: anziché modellare il bene, comunque inteso, sui soggetti, provare a modulare il soggetto morale in base al bene. Ma questo esperimento è esposto a una obiezione preliminare: partire da una teoria del bene e poi reclutare i soggetti che le si addicono non è meno esclusivo e arbitrario che prendere le mosse da una teoria del soggetto, per cucirgli addosso l'appropriato costume etico o giuridico - un vestito che, in entrambi i casi, copre confortevolmente "noi" e lascia gli altri nudi. L'assunzione preliminare della "nostra" teoria del bene non è affatto copernicana; è soltanto uno stratagemma per dissimulare una moralità sofisticatamente tolemaica. Qui, però, entra in gioco Kant.

L'ipotesi che vorrei vagliare si basa sull'idea che la teoria kantiana della libertà come postulato che funge da condizione di possibilità della legge morale, ovvero da condizione di valore e non da valore, possa darci degli strumenti per costruire una teoria etica e giuridica aperta al problema del soggetto. La solidità di questa ipotesi si regge, a sua volta, sulla possibilità di interpretare la libertà kantiana come un concetto non descrittivo e non contenutistico - qualcosa, dunque, che offra alla filosofia pratica una apertura metaetica al problema degli infiniti soggetti possibili e delle loro infinite felicità.

Ma prima di procedere in questa operazione vale la pena mostrare che non è sufficiente prendere le mosse dal bene, comunque inteso, per arrivare a porre il problema del soggetto in modo tale che esso non si riduca a una questione d'arbitrio. In secondo luogo, occorre chiarire perché trattare la libertà - il più basilare e il meno chiaro dei concetti liberali<sup>35</sup> - come un elemento non descrittivo, non valutativo e non contenutistico conduca ad affrontare con più consapevolezza il problema del carattere arbitrario degli assunti soggettivi della filosofia pratica.

---

<sup>35</sup>. R. Bellamy, (*op. cit.* p. 3), osserva che il liberalismo filosofico assume "nonostante la divergenze fra i teorici liberali sull'esatta interpretazione della libertà" che esista una teoria coerente e contenutisticamente determinata della libertà medesima. E questa assunzione conduce il filosofo liberale a recepire acriticamente le immagini sociali di volta in volta condivise della libertà - così che il liberalismo finisce per essere una teoria politica convincente solo per chi non solo è già liberale, ma si sente a casa nel mondo sociale in cui vive, tanto da dividerne i pregiudizi correnti.

## Peter Singer: un Grande Inquisitore utilitarista

Peter Singer è autore di una filosofia pratica che potrebbe sembrare una candidata adatta alla sperimentazione di una moralità copernicana. La sua etica procede da una definizione del bene di matrice utilitaristica per includere nel novero dei soggetti morali tutte le creature che di tale bene sono capaci. Ed essendo egli un pioniere della liberazione animale, la sua etica appare universalistica tanto dal punto di vista oggettivo - perché riconosce un solo bene, il piacere risultante dalla soddisfazione degli interessi -, quanto da quello soggettivo - perché chiunque sia in grado di soffrire è riconosciuto come soggetto morale, a prescindere dalla sua specie. Questa impostazione sembra copernicana, perché non compie nessuna delimitazione arbitraria nell'attribuire lo *status* di soggetto morale alle creature viventi. Occorre, tuttavia, capire se davvero la semantica del bene proposta da Singer permetta di affrontare il problema del soggetto morale senza costruire gerarchie arbitrarie. Questa sarà la chiave di lettura con la quale affronterò il testo di Singer *Practical Ethics*<sup>36</sup>.

Le tesi di Singer sono elementari: si dà etica quando ci si impegna a giustificare le proprie azioni, assumendo un punto di vista universale. Una simile prospettiva impone che ciascuno vada oltre i suoi interessi particolari, e agisca rispettando anche gli interessi di ogni altro. Ne segue un utilitarismo delle preferenze, per il quale l'azione migliore è quella che non si limita ad aumentare il piacere complessivo, ma, promuovendo gli interessi e massimizzando la realizzazione delle preferenze di ciascuno, produce per tutti le conseguenze migliori<sup>37</sup>.

Un simile canone morale deve presupporre, da una parte, la libertà di chi si chiede che fare e sceglie il criterio di giustificazione da adottare; dall'altra, in qualità di elementi da considerare nella decisione, gli interessi di chi sceglie e di tutti coloro che dalla sua scelta sono influenzati. Da quale elemento dipende la soggettività morale? Dal poter scegliere liberamente e consapevolmente in base a una regola universale, o dall'avere interessi?

Singer non pensa che l'essere portatore di libertà e consapevolezza sia identico all'essere portatore di interessi. Per essere portatori di interessi basta avere la capacità di avere interessi. cosa che, benthamianamente, presuppone solo la capacità di provare piacere e dolore<sup>38</sup>. Contro Rawls, l'uguaglianza non si basa su caratteristiche descrittive, come sono promiscuamente, a parere di Singer, l'intelligenza, la razionalità, la personalità morale: quando consideriamo le creature che verranno influenzate dalle nostre azioni, dobbiamo trattare ugualmente gli interessi degli umani e dei non umani, a seconda della loro capacità di soffrire.<sup>39</sup> Le disuguaglianze in questo campo sono una forma di specismo, cioè di razzismo applicato al mondo animale, a privilegio della specie umana<sup>40</sup>. Soggetti morali, dunque, sono tutte le creature senzienti, in grado di provare piacere e dolore.

Una classica critica all'utilitarismo afferma che esso pretende di trattare come omogenea e commensurabile la felicità, che è qualcosa di peculiare a ciascuno. Dal punto di vista soggettivo, la commensurabilità degli interessi presuppone che, fra i soggetti morali identificati in base alla mera capacità di soffrire, ce ne sia almeno uno in grado di mettersi, per così dire, nei panni degli altri e provare i loro piaceri e i loro dolori - proprio come i decisori ideali di Rawls si ponevano nei panni degli individui reali, rappresentandoli tutti in ciascuna delle loro differenze. Singer accetta questo presupposto: il confronto fra le vite e le felicità delle creature avviene in seno a un ideale supersoggetto morale, che, come il Puck di Shakespeare, si immagina abbia esperito tutte le vite di tutte le creature possibili e sia in grado di confrontarne il valore<sup>41</sup>.

Singer aveva preso le mosse da una teoria del bene - una teoria che egli voleva antispecisticamente e antiumanisticamente aperta a tutte le creature senzienti. Ma ora ci offre anche una implicita ontologia del soggetto: sono decisori morali coloro che riescono ad assumere il ruolo del supersoggetto sovrano, che

---

<sup>36</sup> P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge UP, Cambridge 1979 (trad. di G. Ferranti, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989).

<sup>37</sup> Ivi, pp. 13-24, trad. it..

<sup>38</sup> Ivi, pp. 56-77.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 25-55.

<sup>40</sup> Singer (ivi, pp. 98-109), in particolare, ha buon gioco nell'osservare che l'identificazione di pensiero e linguaggio, in base alla quale viene attribuita autocoscienza solo a coloro che parlano, è un pregiudizio specista.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 93-95.

hanno dunque la libertà, la consapevolezza e la capacità di mettersi nei panni degli altri; sono semplici soggetti - nel senso di sudditi - morali quelli che non hanno tale capacità. Chi appartiene a questa seconda categoria è destinato a subire le decisioni di altri, che pretendono di aver vissuto la sua vita e di aver provato e soppesato la sua felicità. L'uguaglianza dei soggetti morali, che Singer proclamava come qualità prescrittiva e non descrittiva, non impedisce né di produrre una tipologia dei soggetti morali, né di organizzarla gerarchicamente.

Non è casuale che la figura del supersoggetto venga introdotta da Singer quando si occupa del problema del valore della vita - cioè del diritto o meno a vivere delle varie categorie di soggetti morali, umani e no. Essere vivo e senziente è ciò che, secondo Singer, fa di una creatura un soggetto morale. Perciò, chiedersi quando e come una creatura ha diritto alla vita e quando non lo ha è come chiedersi perché e quando debbano esserci soggetti morali. Ora, stabilire perché e quando i soggetti morali meritino *in assoluto* di esistere o di venire soppressi richiederebbe la conoscenza e la disponibilità della loro ragion d'essere nel bilancio complessivo dell'universo - richiederebbe, cioè, che chi decide si trovi in una posizione divina, nella quale può riconoscere e determinare il senso dell'esistenza di ciascuno.

Singer elenca una serie di giustificazioni, variamente utilitaristiche, del valore della vita di una singola creatura esistente: il fatto che la sua morte potrebbe causare dolore a chi ne ha a cuore la sorte; il fatto che, nel caso di un essere autocosciente, l'uccisione ne frustra i desideri e piani di vita per il futuro; e infine il rispetto per l'autonomia, come facoltà di stabilire da sé quali sono i propri interessi. Questo implica che abbiano un vero e proprio diritto al rispetto della propria vita *uti singuli* soltanto le creature autocoscienti e autonome, perché i loro interessi, essendo autoconsapevoli e personali, non sono fungibili. Ciò non vale per gli esseri senzienti non autocoscienti, e dunque fungibili, per i quali è sufficiente evitare la crudeltà nell'esecuzione e garantire la conservazione della specie. E' lecito, dice Singer, soppesare la vita e la felicità dell'uno contro quella dell'altro, perché il decisore morale si trova nella posizione di un supersoggetto, che si immedesima colle esistenze di ognuno e poi le mette in graduatoria, in base a criteri omogenei <sup>42</sup>.

La teoria del bene di Singer comporta l'assunzione dell'uguaglianza di tutti i soggetti morali, in quanto esseri senzienti, ma la costruzione di due soggetti morali: il decisore, sovrano, onnisciente e autonomo, e tutti coloro che, di volta in volta, sono i suoi pazienti: coloro il cui piacere, la cui felicità, e anche la cui autocoscienza e autonomia sono penetrati e soppesati secondo l'interesse del decisore - che è quello di garantire al complesso degli esseri senzienti il massimo grado di soddisfazione dei loro presunti interessi. Autonomia e interesse del decisore sono qualcosa di indisponibile e indiscutibile - perché indisponibili e indiscutibili sono i suoi assunti utilitaristici; non è così, invece, per gli interessi e l'eventuale autonomia di tutti gli altri. Il fatto stesso di prendere decisioni, e di volerlo fare con una giustificazione etica, genera una gerarchia dei soggetti - in aperta contraddizione con la dichiarata uguaglianza di tutti gli esseri senzienti di fronte alla morale. L'etica utilitaristica, creando il suo tribunale, produce anche il suo inquisitore e i suoi minori tutelati.

Il Grande Inquisitore del racconto di Ivan Karamazov usa una logica molto simile a quella di Peter Singer: se l'unico bene è la felicità delle creature di cui mi sento responsabile, allora anche la *loro* libertà andrà valutata in base alla sua attitudine a produrre felicità. Di contro, la *mia* libertà è qualcosa di indisponibile, in quanto condizione di possibilità amministrativa delle mie decisioni nei confronti degli altri. Questo produce una duplicazione gerarchica del soggetto morale: il soggetto in quanto decisore è dotato di una libertà indisponibile; il soggetto in quanto paziente vede la sua libertà, così come i suoi interessi e la sua felicità, oggetto opzionale della valutazione inquisitoria di un supersoggetto che decide al suo posto.

Va sottolineato che la duplicazione del soggetto morale in decisore e suddito non è una contingenza, ma dipende dalla teoria del bene su cui Singer ha costruito la sua etica. Il suo eudemonismo, a rigore, deve porre l'autonomia fra i molti interessi dei soggetti morali - perché le scelte etiche, per lui, vengono fatte in base a un bene sostantivo. Tuttavia, a chi sceglie deve essere attribuita una autonomia non opzionale: e quindi si danno non una, ma due autonomie: quella inquisitoria di chi decide e quella opzionale di chi subisce la decisione. E dall'assunzione implicita di due autonomie, segue anche l'assunzione di due categorie di soggetti: coloro che decidono per gli altri, e coloro che queste decisioni subiscono. Che cosa autorizzi un soggetto a decidere per gli altri è tanto poco chiaro, quanto la legittimazione del Grande Inquisitore a mettersi al posto di Dio e a negare ai cittadini della sua giurisdizione quella stessa libertà che attribuisce, in grado supremo, a se stesso.

---

<sup>42</sup>. Ivi, pp. 78-97.

Non è dunque sufficiente prendere le mosse da una qualsivoglia teoria del bene, per evitare di compiere assunzioni arbitrarie sui soggetti morali <sup>43</sup>. Tuttavia, la strategia kantiana, che costruisce morale e diritto sulla base del postulato della libertà, dovrebbe sfuggire alla duplicazione arbitraria dei soggetti morali dovuta alla convivenza equivoca fra il presupposto della libertà e una concezione sostantiva del bene.

### Concetti descrittivi di libertà: la libertà come diversità

Perché la strategia kantiana possa configurarsi come un'alternativa dotata di un significato autonomo occorre affrontare un ultimo ostacolo: le interpretazioni della libertà come un concetto descrittivo, dotato di un contenuto evidente ed empiricamente determinabile. In questo caso, soggetti morali sarebbero soltanto quelli che, in base ad una descrizione empirica, possono essere detti liberi. Gli altri, i non liberi, sarebbero nella stessa posizione delle donne e degli schiavi per natura di Aristotele: non potrebbero rivendicare la loro soggettività neppure qualora, per accidente, la loro illibertà fosse dovuta a costumanze e circostanze storiche, sociali, culturali e giuridiche. “Noi” i cittadini, i greci, gli adulti, i maschi, i possidenti, gli occidentali, gli ariani, abbiamo i requisiti per essere liberi. Gli altri, stranieri, barbari, donne, bambini, nullatenenti, *coloured*, ebrei e così via non hanno i requisiti che contraddistinguono i liberi e dunque non sono soggetti morali e neppure meritano di venire ascoltati. Il regno della libertà realizzata è il peggior nemico delle libertà possibili.

Il pensiero antitotalitario del Novecento, dovendo confrontarsi con progetti radicali di palingenesi umana, ha spesso imboccato la via facile della rivendicazione di una libertà intesa come empiricamente constatabile, sulla base della diversità degli individui e della pluralità dei loro valori. A questa libertà come diversità interindividuale è stato connessa, come un corollario, il pluralismo etico.

Questa libertà intesa come diversità è ben illustrata dalla distopia di Aldous Huxley, *Brave New World* (1932): un testo tanto più interessante in quanto non ha come bersaglio un regime particolare storicamente definito, ma descrive una ipotetico compimento di alcune tendenze generali che l'autore credeva di ravvisare nel suo secolo. Il Selvaggio, l'avversario più coerente della ben integrata organizzazione del mondo nuovo, si oppone così al governatore Mustafa Mond:

- Ma io non ne voglio di comodità. Io voglio Dio, voglio la poesia, voglio il pericolo reale, voglio la libertà. Voglio il peccato. -
- Insomma - disse Mustafa Mond - voi reclamate il diritto ad essere infelice. -
- Ebbene, sì - disse il Selvaggio in tono di sfida - io reclamo il diritto ad essere infelice. - <sup>44</sup>

La società di *Brave New World* è fondata su tre innocenti parole del nostro lessico politico: comunità, identità, stabilità. La sua origine è l'invenzione della Ford modello T, che fu, materialmente, il primo simbolo della motorizzazione di massa, e, immaterialmente, il *signum prognosticum* della possibilità offerta dal mercato di soddisfare i desideri di ciascuno in modo tale che la felicità dei singoli fungesse da cinghia di trasmissione per il funzionamento del tutto. Per realizzare questo nesso fra le due felicità, ci si vale non del terrore, ma della manipolazione genetica, educativa e culturale, in modo che gli individui siano condotti a desiderare solo ciò che si addice al benessere collettivo - cioè al funzionamento a pieno regime del sistema della produzione e dei consumi.

In questa società organica e eudemonistica, l'opposizione politica non può manifestarsi che come opposizione economica e morale. Rappresentante di questa opposizione è il Selvaggio, il quale reclama, col “diritto all'infelicità”, tutte le conseguenze sgradevoli ad esse connesse: il “diritto” ad avere la sifilide e il cancro, ad avere poco da mangiare, ad essere pidocchiosi, a vivere nell'apprensione costante di ciò che potrà accadere domani, a prendere il tifo e ad essere torturati da dolori di ogni specie. E questo diritto gli viene

<sup>43</sup>. A una conclusione analoga giunge B.A. Ackerman (*Social Justice in the Liberal State*, cit., pp. 101-102, trad. it. pp. 160-161) quando afferma che l'utilitarismo non sa risolvere i problemi di cittadinanza, perché, non essendo il bene qualcosa di evidente di per se stesso, nessuno può ergersi a portavoce privilegiato di un creato silenzioso, in base ad una concezione del bene che è soltanto sua. Questa obiezione è più forte della critica di Rawls per la quale l'utilitarismo ignora la separatezza degli individui perché non ha bisogno di presupporre un individualismo ingenuo. Semplicemente, essa conclude che l'utilitarismo è intrinsecamente contraddittorio in quanto, dopo aver assunto l'uguaglianza di tutti i soggetti morali come capaci di soffrire, duplica la tipologia dei soggetti in decisore e pazienti morali senza riuscire a fondare coerentemente una simile dicotomia.

<sup>44</sup>. A Huxley, *Brave New World*, trad. it. di L. Gigli e L. Bianciardi, in *Il mondo nuovo, Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano 1986, p. 214.



riconosciuto, ma in maniera crudele e paradossale, visto che la sua solitudine e il suo dolore, che egli può liberamente perseguire, diventano uno spettacolo perverso e affascinante per i felici membri del *Brave New World*. Ma che la propria sofferenza diventi per gli altri uno spettacolo, è l'unica infelicità che il Selvaggio non può né scegliere, né sopportare: così, il suo “diritto all'infelicità” trova compimento nel suicidio.

Il Selvaggio passa per un simbolo efficace del liberale in lotta contro la pretesa sistemica della felicità collettiva. Ma potrebbe anche essere interpretato come una figura post-moderna *ante litteram*. Egli è cresciuto come un *outsider* in una riserva di indiani Pueblo, ove la pressione comunitaria sul singolo non è minore - benché esercitata con tecniche meno sofisticate - di quella del *Brave New World*; e la sua educazione è un sincretismo casuale di cascami consumistici e tecnologici, di tradizioni religiose pagane e cristiane, e di letteratura shakespeariana. A rigore, non è affatto un selvaggio, ma una peculiare concrezione di culture e tradizioni.

Il *Brave New World* è un mondo in cui la felicità dei singoli è elemento essenziale della felicità del tutto. Il prezzo di questa felicità è il primato dell'organizzazione a scapito della critica: il solo spazio pubblico del *Brave New World* è quello dello spettacolo e dell'intrattenimento. Il mondo del Selvaggio, di contro, assicurerebbe lo spazio della discussione non tanto con garanzie giuridiche, quanto in virtù delle sue deficienze tecnologiche, che gli precludono la possibilità di esercitare un controllo sociale che sappia imporsi senza apparire violento e repressivo.

Il Selvaggio, pur essendo il sostenitore di un diritto individuale all'infelicità, contro la felicità sistemica del tutto sociale, non è esattamente un liberale. Ma questa circostanza sembra militare a favore dell'efficacia argomentativa di un “diritto all'infelicità”, come diritto all'autonomia nelle proprie scelte di vita. Infatti, per diventarne fautori non occorre condividere i principi dello stato liberale di diritto, ma basta avere la ventura di essere un “diverso” in una società che funziona secondo un modello omogeneo di felicità individuale e collettiva. Chi dice “preferisco essere, secondo il vostro metro, infelice, piuttosto che venir costretto ad essere felice a modo vostro - e felicemente integrato nella vostra comunità” sceglierà comunque, a prescindere dalle proprie convinzioni profonde sul bene individuale e collettivo, una società civile ove questo presunto diritto liberale all'infelicità gli venga garantito - piuttosto che un mondo organizzato secondo un principio eudemonistico a lui alieno.

Tuttavia, il termine “diritto all'infelicità” è semanticamente vago. Data una qualunque concezione della felicità, il suo complemento, l'infelicità, non comprende soltanto gli eventuali ideali giuridici e morali dell'*outsider*, ma ogni altra condizione di malessere soggettivo, comunque conseguita. Quando il Selvaggio reclamava il “diritto all'infelicità”, egli intendeva dire che voleva realizzare il suo ideale di felicità a modo suo, nonostante le sofferenze che questo avrebbe comportato: ma il governatore gli concede, in maniera logicamente ineccepibile, un'infelicità che egli non aveva scelto, ma che pure era contenuta nel suo “diritto”: quella di subire la curiosità invadente e morbosa dei suoi concittadini. Il Selvaggio non ha fatto una scelta autolesionistica solo dal punto di vista superficiale dell'eudemonia del *Brave New World*, ma anche in un senso più profondo, perché ha scelto, col diritto ad essere infelice, anche il “diritto” ad essere reso infelice. Il sistema esiste e chi non è d'accordo non può fare altro che chiamarsene fuori: ma un sistema ben funzionante - si pensi, ad esempio, al mercato - produce l'emarginazione e l'estromissione degli *outsiders* senza bisogno che essa sia garantita da un “diritto all'infelicità”.

In secondo luogo, il “diritto all'infelicità” - se inteso in quanto diritto liberale contenuto nel diritto all'autonomia individuale - è parassitario: esso può apparire liberale soltanto se contrapposto a un progetto politico olistico ed eudemonistico. Il Selvaggio accetta sia l'eudemonismo etico, sia l'olismo politico; egli, semplicemente, non condivide il contenuto della felicità che il *Brave New World* dà ai suoi cittadini, e si trova, suo malgrado, a combattere una battaglia liberale contro il sistema. Se trasferissimo il Selvaggio nel nostro vecchio mondo, ove nessuna utopia realizzata ha sconfitto la fame, la povertà, la malattia e la disuguaglianza, egli si farebbe probabilmente fautore di una comunità fondata su valori tradizionali e su tradizionali tecniche di controllo sociale. Come gli esponenti di un certo conservatorismo europeo, egli appare liberale solo quando è teoreticamente parassitario, cioè quando si contrappone, in negativo, ad utopie olistiche e eudemonistiche.

Oggi gran parte del pianeta ricorda assai di più la post-moderna tribù di indiani in cui è cresciuto il Selvaggio, che l'utopia del *Brave New World*. Il Selvaggio non è più un coraggioso e solitario dissidente che si oppone all'ingegneria sistemica della felicità: è uno che ha un seguito, che spesso detiene le leve del potere o ha la possibilità di impadronirsene. Egli, liberale quando è solo, non lo è affatto se si trova in compagnia: la

morale negativa dei liberali si rovescia in oppressione e conservatorismo non appena cerca di istituzionalizzarsi - cioè di farsi politica.

Questa morale politica negativa e parassitaria trova il suo fondamento in una concezione descrittiva della libertà intesa come diversità effettuale. Lo stesso Huxley, chiarendo, nel 1958, lo sfondo teorico di *Brave New World*, parla di una educazione alla libertà basata sul fatto della disuguaglianza individuale e della unicità genetica, da cui deriverebbe il corollario etico della tolleranza <sup>45</sup>. La libertà, in altri termini, si identifica colle differenze *esistenti*, empiricamente constatabili - in una maniera che non solo non è elementare, ma è anche carica di arbitrarietà.

Due oggetti possono essere trattati come uguali o come diversi, a seconda del principio - di omogeneità o di specificazione - impiegato per descriverli. Se, ad esempio, m'interessano gli esseri umani *en detail*, posso trovare infinite differenze fra loro; se invece m'interessano gli esseri umani *en masse*, posso vederli come tutti uguali - senza commettere nessuna scorrettezza teorica. Niente impedisce di considerare *en masse* le creature cui si nega la libertà, e dunque la soggettività morale, e di trattare *en detail* coloro che si considerano individui, in modo tale da far emergere le differenze fra loro. In questo modo, si produce una zoologia dell'umanità <sup>46</sup> alla quale si nega la soggettività morale, e una storia di coloro ai quali invece si riconosce lo statuto di soggetto. Ma la descrizione, in merito alla soggettività morale, non dimostra nulla, perché essa è una zoologia o una storia solo in conseguenza delle mie impostazioni teoriche.

Inoltre, la disuguaglianza degli esemplari contenuti in una classe comunque definita non prova la loro libertà: dal fatto che, per esempio, le rocce sedimentarie siano differenti dalle rocce metamorfiche non segue che le pietre siano agenti liberi. Viceversa, dall'uguaglianza di due o più elementi entro una classe - ad esempio due o più gemelli omozigoti o anche due o più eventuali cloni umani - non segue che essi, per questo solo fatto, debbano venir considerati come non liberi. Per di più, l'identificazione della libertà con la diversità comporterebbe, come paradossale corollario pratico, che ciascuno sia interamente responsabile delle differenti proprietà a lui ascritte, segno e prova della sua libertà: responsabile, quindi, del proprio sesso, del proprio corredo genetico e di ogni altra peculiarità provocata di una qualsivoglia causa accidentale.

Propriamente, possiamo vedere una peculiarità come segno di libertà solo se abbiamo già preliminarmente attribuito la libertà all'individuo che di quella caratteristica è portatore. Di contro, se cerchiamo di risalire dalla diversità alla libertà non usciamo dall'arbitrio e dall'indeterminatezza teorica. E poco importa che questa indeterminatezza abbia spesso ricevuto un contenuto politico molto concreto quando si è trattato di abbarbicarsi a differenze e interessi esistenti, per difendersi da proposte riformistiche, totalitarie e no.

### Concetti descrittivi di libertà: la libertà come libertà negativa

La distinzione fra una libertà negativa, liberale, e una libertà positiva, potenzialmente totalitaria, è parte di un celebre argomento di uno dei più noti liberali della guerra fredda, Isaiah Berlin <sup>47</sup>, contro i progetti politici di palingenesi antropologica. Questi progetti, a parere di Berlin, intendono ricostruire coercitivamente le persone, in tutti i loro aspetti, in nome della suprema libertà positiva connessa alla realizzazione della pienezza delle potenzialità umane. Potremmo anche illustrare la libertà positiva con una politicizzazione della tesi teologica per la quale «l'arbitrio proprio della volontà è davvero libero quando essa non è asservita ai vizi e ai peccati» <sup>48</sup>; perciò, un arbitrio veramente libero non si identifica con la nostra libertà terrena, conseguente al peccato originale, che comporta anche la facoltà di peccare. Come, per il cristiano, la redenzione consiste

---

<sup>45</sup> A. Huxley, *Brave New World Revisited*, trad. it. cit., p. 518.

<sup>46</sup> Si pensi, solo per fare un esempio, all'argomento col quale il liberale John Stuart Mill (*On Liberty*, in <gopher://wiretap.spies.com/00/Library/Classic/liberty.jsm>; trad. it. di S. Magistretti, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1993, *Introduzione*) giustifica il colonialismo: va rispettata la libertà individuale di tutti gli esseri umani nel pieno delle loro facoltà; ma questo non vale per le società arretrate, in cui la *razza* stessa è da considerarsi minorenne - cosa, questa, che legittima un governo dispotico ("we may leave out of consideration those backward states of society in which the race itself may be considered as in its nonage"). Vedi a questo proposito D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 85-88.

<sup>47</sup> I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in *Four Essays on Liberty*, Oxford UP, Oxford 1982 (tr. it. in *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989). Ringrazio, a questo proposito, Francesco Paolo Vertova per avermi fatto leggere la sua tesi di dottorato su Berlin, da cui ho ampiamente attinto.

<sup>48</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XIV, 11, 1.

nel superare la corruzione dell'arbitrio per raggiungere la *libertas maior* di volere solo il bene, così, in ambito secolare, per il politico totalitario gli spazi di *libertas minor* individuale sono sacrificabili a un perfezionamento umano e sociale che permetta all'uomo di realizzare la propria autenticità.

Per libertà negativa Berlin intende un ambito, ben delimitato, di non interferenza dall'esterno, o di libertà dalla costrizione altrui. Essa risponde alla domanda: qual è l'area entro la quale si lascia il soggetto - una persona o un gruppo di persone - fare o essere ciò che è capace di fare o essere, senza interferenza da parte di altri? La libertà positiva, di contro, risponde alla domanda: che cosa o chi è la fonte del controllo o dell'ingerenza che può indurre qualcuno a fare questo invece di quello? <sup>49</sup> Essa ha a che fare col concetto di autodeterminazione, che è qualcosa di più dell'avere garantita una sfera di non interferenza, perché si tratta, entro questa sfera, di essere padroni di sé e di decidere da soli. Berlin diffida, da liberale pluralista, della libertà positiva, perché essa si è storicamente sviluppata come autodeterminazione, ma nel senso che il proprio "vero sé" deve tenere le leve del comando nel foro interno. Questa interpretazione autorizza a una costrizione capillare e radicale, da parte di un potere politico detenuto indifferentemente da un despota illuminato o da una democratica volontà generale con la pretesa di rappresentare ciò che in ciascuno vi è di autentico <sup>50</sup>. Infatti, una volta chiarito descrittivamente quali siano i contenuti necessari della libertà, diventa legittimo sia "costringere ad essere liberi", cioè ad adeguarsi a quei contenuti, sia proibire di essere altrimenti. E così verrebbero eliminate sia la libertà negativa, sia la libertà positiva, se intesa come genuina autodeterminazione.

La fortunata distinzione di Isaiah Berlin è stata bersaglio di numerose critiche. Gerald MacCallum ha fatto osservare che libertà negativa e libertà positiva non possono essere trattate come una coppia di termini opposti, perché non si può logicamente separare l'assenza di interferenza - o libertà negativa - nel fare qualcosa dal potere - o libertà positiva - di fare qualcosa. «Ogniquale volta è in discussione la libertà di un qualche agente o gruppo di agenti, si tratta sempre della libertà da qualche vincolo, restrizione, interferenza o barriera al fare, non fare, diventare o non diventare qualcosa. Tale libertà è dunque sempre *di* qualcosa (un agente o più agenti), *da* qualcosa, *di* fare, non fare, diventare o non diventare qualcosa» <sup>51</sup>. Per quanto concerne la libertà positiva, Crawford B. Macpherson ha messo in luce che Berlin confonde in un unico concetto almeno tre differenti accezioni: libertà come autodeterminazione; libertà come essenza autentica dell'uomo, alla quale è legittimo costringere il recalcitrante; e libertà come partecipazione al controllo democratico del potere politico <sup>52</sup>. L'idea di libertà come autodeterminazione non può coerentemente legittimare la costrizione ad essere liberi - costrizione che deriva, piuttosto, da una lettura contenutistica della libertà per la quale essere liberi è comportarsi conformemente ad una essenza metafisicamente fondata: chi viene determinato in base a fini stabiliti da altri, per quanto solidamente incastonati nella sua essenza più autentica, non si autodetermina affatto.

Non mi interessa approfondire il lungo dibattito scaturito da questa fortunata distinzione. Mi preme, però, capire se la libertà negativa come assenza di interferenza possa offrire una concezione descrittiva della libertà che esima dal porre il problema del soggetto morale come questione di filosofia pratica.

Si potrebbe spiegare la diffidenza di Berlin nei confronti della libertà positiva coll'ipotesi che egli la interpreti come un concetto *descrittivo*: <sup>53</sup> infatti, se autodeterminarsi è identico a compiere certe azioni definite come tipiche di chi si autodetermina, allora dall'esaltazione dell'autodeterminazione segue necessariamente la legittimità della costrizione a compierle. Di contro, la libertà negativa, come assenza di interferenza,

<sup>49</sup> I. Berlin, *Two Concepts*, cit., pp. 122-131.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 131-134. Norberto Bobbio (*Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1974, pp. 160-194 e 269-282), polemizzando negli anni '50 col marxista Galvano Della Volpe e col segretario del PCI Togliatti, aveva anticipato con maggior limpidezza la distinzione poi proposta da Berlin, trattando però la libertà come facoltà (avere il permesso di fare) come concetto complementare e correlativo alla libertà come potere (poter effettivamente autodeterminarsi a fare). Bobbio conclude, correttamente, che nessuna delle due accezioni di libertà può essere sacrificata all'altra. Infatti non avrebbe senso dare un permesso a qualcosa che non si autodetermina, così come non si potrebbe parlare di autodeterminazione per qualcuno che viene costretto ad essere solo in un determinato modo, ed è privato della facoltà di scelta.

<sup>51</sup> G. MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, "The Philosophical Review", 76, 3, 1967, p. 314 (trad. it. come *Libertà negativa e positiva* in I. Carter, M. Ricciardi, *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 21).

<sup>52</sup> C.B. Macpherson, *Berlin's Division of Liberty*, in *Democratic Theory*, Clarendon Press, Oxford 1973, pp. 108-9.

<sup>53</sup> Notano giustamente Ian Carter e Mario Ricciardi (*op. cit.*, p. 9) che le varie accezioni di libertà positiva «hanno in comune il fatto che descrivono caratteristiche naturali o sociali dell'agente più o meno libero, mentre la libertà negativa pone l'accento sulle condizioni esterne a tale agente e, in particolare, sulle azioni di altri agenti che possono in qualche modo interferire con la sua possibilità di agire».

fornirebbe un concetto sempre descrittivo di libertà, ma, per così dire, agnostico. Da pluralisti, ci asteniamo dal dire che cosa sia la vera, positiva libertà; e tuttavia, richiedendo - al potere politico - l'astensione dall'interferenza, ci schieriamo per una libertà che è nello stesso tempo fenomenicamente evidente e aperta all'autodeterminazione di ciascuno.

Ma per poter parlare di libertà negativa, dobbiamo avere già in mente una delimitazione chiara del soggetto morale: non possiamo attribuire la libertà negativa a qualcosa che non consideriamo soggetto morale - qualcosa, cioè, che riteniamo incapace di autodeterminarsi<sup>54</sup>. Per esaltare la libertà negativa come un concetto dotato di una sua personalità, dobbiamo aver già risolto - o aver dato per risolto - non solo il problema dell'identificazione del soggetto morale, ma anche la questione dall'area entro la quale ciascuno è libero di autodeterminarsi. Un liberale pluralista, che sostiene che in quest'area ciascuno può avere le opinioni e la vita che crede, può essere tale solo dopo aver dato - o aver dato per scontata - una soluzione non pluralistica a questi due interrogativi<sup>55</sup>. Possiamo determinatamente difendere la nostra libertà negativa solo se crediamo di sapere chi siamo "noi" e quali sono i nostri spazi "privati", nei quali esigere la non interferenza del potere politico - se riteniamo che sia solo il potere politico a minacciarli. Solo se abbiamo già risolto, sul piano teoretico, il problema del soggetto, in modo tale che il diverso - il non pluralista, o colui che contesta i confini del "privato"<sup>56</sup>, per esempio - non possa venire a disturbare i sonni della nostra ragione.

### Concetti descrittivi di libertà: libertà come proprietà privata

La libertà sarebbe riducibile a un concetto descrittivo qualora se ne potesse dare un'immagine fenomenica univoca, empiricamente determinabile e misurabile. In questo caso, essa sarebbe qualcosa di più di un postulato che funge da condizione di possibilità del discorso etico e giuridico, ma che lascia aperto il problema del soggetto cui deve essere attribuita. La libertà diverrebbe una proprietà evidente e verificabile, così che soggetti morali sarebbero semplicemente tutti quelli che ne godono o possono goderne. La questione del soggetto morale sarebbe risolta così: la libertà, è vero, è un attributo che si deve riconoscere a priori al soggetto perché sia moralmente e giuridicamente imputabile, ma, essendo un complesso di qualità in ultima analisi evidenti, l'accertamento della libertà e il riconoscimento empirico del soggetto morale come tale vanno di pari passo. E dunque il problema del soggetto morale è riducibile a una questione teoretica. Chi è dentro è dentro e chi è fuori è fuori.

Una simile impostazione potrebbe funzionare se il passaggio dal fenomeno della libertà alla libertà e dunque alla soggettività morale fosse effettivamente un passaggio dal basso verso l'alto, cioè dall'esperienza alla libertà, e non un'applicazione terrena di un prologo che si è svolto nel cielo dei postulati. Fuor di metafora: se una qualità empirica può essere vista come immagine della libertà solo se già si presuppone la libertà del soggetto che ne è portatore, allora la libertà non è un concetto descrittivo - cioè il fatto che un soggetto sia libero non può essere dimostrato con una semplice constatazione di determinate qualità

---

<sup>54</sup> "La scelta presuppone un soggetto che sceglie; soltanto un uomo che possa essere visto come un soggetto che sceglie può essere l'autore di un atto libero. [...] Il concetto di uomo presupposto dal concetto di libertà di azione è quello del soggetto libero (autonomo) che sceglie" (S.I. Benn, W.L. Weinstein, *Being Free to Act and Being a Free Man*, "Mind", 80, 1971, pp. 209-10.).

<sup>55</sup> Charles Taylor (*What's Wrong with Negative Liberty?*, in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford UP, Oxford 1979, pp. 175-193) osserva che il concetto di libertà positiva è un concetto di esercizio (si agisce in modo effettivamente libero), mentre quello di libertà negativa è un concetto di possibilità (non ci sono ostacoli all'azione libera). Ma qui non si può dare un puro concetto di possibilità, perché avere la possibilità di essere libero richiede che si stia già esercitando la libertà. E per distinguere fra libertà più o meno importanti, venuta meno la differenza fra libertà negativa e positiva, non si può fare a meno di ricorrere al termine di confronto dell'essenza umana e di ciò che è importante per essa - cioè all'accezione di libertà positiva che Berlin ritiene più pericolosa (vedi H. Steiner, *How Free: Computing Personal Liberty*, in A. Phillips Griffiths (ed.), *Of Liberty*, Cambridge University Press, London 1983). Ma una critica di questo genere funziona - come funziona la critica di Sandel a Rawls - perché Berlin ha semplicemente tentato di dare una versione agnostica di una libertà che rimane, anche nel suo pensiero, metafisica e descrittiva.

<sup>56</sup> Per le sorti della dicotomia, cara a molti liberali, fra sfera pubblica e sfera privata, è davvero decisiva la critica femminista. Esempiarmente, Susan Moller Okin (*Justice, Gender and the Family*, cit., pp. 124-133) osserva che ciò che accade nella vita domestica e personale non è immune dalle dinamiche del potere, del marito sulla moglie e dei genitori sui figli - potere che si manifesta anche come violenza fisica; inoltre, l'esistenza e i limiti della sfera privata sono stati posti da decisioni politiche. Per secoli la *common law* ha privato le donne sposate della personalità giuridica, facendo valere il diritto del marito sulle proprietà e sul corpo della moglie. La nozione di non intervento dello stato è priva di significato, perché la sfera privata è strutturata dal diritto, e i suoi confini non sono affatto qualcosa di naturale e pregiudiziale.

empiriche, perché occorre, in più, che la creatura di cui si parla sia preliminarmente assunta come soggetto morale.

Hillel Steiner ha prodotto un argomento, di una certa eleganza logica, a favore dell'identificazione della libertà con la proprietà privata <sup>57</sup>. Un uomo è non libero se e solo se il fatto che egli compia una qualsiasi azione è reso impossibile dall'azione di un qualsiasi altro individuo, cioè da un'azione compiuta da questo, o compibile nel caso in cui l'interessato tentasse di fare l'azione impedita. Ma questo impedimento ha luogo, secondo Steiner, solo nel caso della violenza fisica, perché offerte e minacce influenzano soltanto la desiderabilità di una azione, e non la possibilità di compierla. Pertanto, la libertà personale si identifica con lo spazio entro il quale ciascuno è al sicuro dalla violenza altrui, e dunque col possesso personale di oggetti fisici: garanzia della libertà e garanzia della proprietà privata sono la stessa cosa.

Tuttavia, anche se prendessimo per buone le tesi di Steiner, non potremmo dire che la libertà sia uno spazio libero e la possibilità di muoversi in esso senza ostacoli. Per affermare che uno spazio recintato e sgombro è uno spazio di libertà, dobbiamo presupporre in esso qualcuno a cui riconosciamo la libertà, e a cui attribuiamo la proprietà. Uno spazio sgombro senza un soggetto che lo detiene resta solo uno spazio sgombro, e non lo spazio della libertà di qualcuno. E, per questo motivo, la libertà non può essere descritta in termini fisici, come una cosa, né misurata in metri quadrati, ma se ne può parlare solo in termini di *relazioni* interpersonali.

Per amore di discussione, è possibile tentare una elementare controprova: accettiamo l'identificazione *libertarian* o liberista che dir si voglia della libertà con la proprietà privata e vediamo se essa è in grado di condurre ad una definizione coerente di soggetto morale - cioè tale da includere e conservare la libertà della quale esso, per rimanere tale, deve restare dotato. Da *corpus vile* per questo esperimento può fungere Robert Nozick, per la sua radicalizzazione della tesi di Locke secondo la quale "vita, libertà e averi" possono essere raccolti sotto il termine generale di proprietà <sup>58</sup>. Secondo Nozick, la libertà primaria è, con ogni evidenza, la *self-ownership*, o proprietà di se stessi <sup>59</sup>. Chi appartiene a se stesso, glossa efficacemente Will Kymlicka, ha sulla propria persona gli stessi diritti che un proprietario di schiavi ha su di loro. <sup>60</sup> Dall'idea che il diritto di proprietà sia il diritto primario segue che l'unico principio della giustizia sia il principio della legittimità dell'acquisizione: tutto ciò che si è acquistato con uno scambio legittimo o per appropriazione originaria di una *res nullius* è posseduto a titolo legittimo, e non c'è giustizia distributiva che abbia l'autorità di strapparcelo <sup>61</sup>.

Delle numerose interpretazioni critiche <sup>62</sup> di cui il fortunato testo di Nozick è stato fatto oggetto, ne considererò esclusivamente una - quella della teorica femminista Susan Moller Okin <sup>63</sup> - che può sembrare superficiale, ma che è centrale per il mio problema perché mette in discussione le assunzioni implicite di Nozick sul soggetto morale.

La teoria di Nozick si fonda, come abbiamo visto, sulla convinzione che una persona è originariamente proprietaria di se stessa e di ciò che ha prodotto o acquisito col proprio lavoro. Ma una simile assunzione - osserva la Okin - funziona solo se trascuriamo il fatto che le persone stesse sono il prodotto del lavoro di altre persone. E la capacità naturale di (ri)produrre persone è distribuita in modo disuguale, visto che appartiene in gran parte alle donne. Ma, dal momento che le persone possiedono se stesse, nulla, nella loro natura, esclude che possano venire possedute. Nozick, coerentemente, afferma che un soggetto può legittimamente e senza contraddizione dare se stesso in schiavitù <sup>64</sup>.

Ma, aggiunge la Okin, se le persone possono venir possedute da qualcun altro, allora il loro primo proprietario deve essere chi le ha fatte. E poiché le donne, per produrre un essere umano, si possono

---

<sup>57</sup> H. Steiner, *Individual Liberty*, "Proceedings of the Aristotelian Society", LXXV, 1974-75, pp. 33-50 (trad. it. di M. Ricciardi in *L'idea di libertà*, cit.).

<sup>58</sup> J. Locke, *The Second Treatise of Government*, 123-124 in *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1960.

<sup>59</sup> R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, p. 172.

<sup>60</sup> W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*, Clarendon Press, Oxford 1990 (trad. it. *Introduzione alla filosofia politica*, Milano, 1996, p. 121).

<sup>61</sup> R. Nozick, *Anarchy*, cit., pp. 169-179.

<sup>62</sup> Per un buon quadro del problema si veda il capitolo dedicato al *libertarianism* in W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, cit.

<sup>63</sup> S.M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, cit., pp. 74-88.

<sup>64</sup> R. Nozick, *Anarchy*, cit., p. 331.

procurare sul libero mercato la materia prima che abbisogna al loro naturale talento con un legittimo scambio a titolo gratuito o anche a pagamento, si deve concludere che ogni figlio è proprietà di sua madre, in qualità di sua produzione, e non può reclamare un diritto di proprietà su se stesso. Pertanto nella ideale società di Nozick, nessuno possiede se stesso, a meno che sua madre non abbia la supererogatoria benevolenza di regalargli o di vendergli la libertà - sempre che non preferisca mangiarselo, come, del resto, sarebbe sua facoltà. E se le persone non possiedono se stesse, non sono libere - essendo la libertà identica alla proprietà - e dunque non sono neppure soggetti morali e giuridici. A rigore, soltanto un essere divino, *causa sui*, può essere proprietario di sé e dunque libero, almeno finché non decide di alienare se stesso.

La Okin costruisce questo paradosso per mostrare che Nozick assume surrettiziamente come soggetti morali e giuridici soltanto i capifamiglia maschi, al cui servizio si suppone le donne continuino a lavorare gratis - in via del tutto eccezionale entro una teoria *libertarian*, fieramente avversa ad ogni forma di altruismo. Ma è anche possibile leggere l'esito contraddittorio dell'impresa di Nozick, per il quale la massima libertà conduce alla più grande schiavitù, come dovuto all'assunzione implicita che la libertà sia una proprietà evidente ed empiricamente definibile come spazio reale di possesso. La libertà, però, è anche ciò che dobbiamo attribuire al soggetto morale per poterlo pensare come tale. Pertanto, il soggetto può identificarsi come morale e giuridico quando è libero, cioè quando è proprietario in primo luogo di sé stesso come di una cosa.

Ebbene, possiamo chiederci, dove risiede questo soggetto morale proprietario di sé medesimo? Nella sua proprietà o altrove? Se rispondiamo, come fa Nozick, che la sua libertà è la sua proprietà, allora dobbiamo concludere che il soggetto stesso è una proprietà - che è, dunque, una cosa, libera nella misura in cui è recintata e sgombra dall'influenza del lavoro altrui. Questo soggetto, che è libertà, che è proprietà, che è cosa, è dunque alienabile sul mercato, alle cui leggi è sottomesso, come ogni altro bene. Se rispondiamo che questo soggetto si trova altrove, e che la sua relazione di proprietà con se stesso non lo reifica perché la sua libertà è diversa dalla sua proprietà, e anzi si dà proprietà solo col presupposto della sua libertà, allora dobbiamo riconoscere che la proprietà privata non è un'immagine della libertà, ma può essere pensata solo col presupposto di una libertà soggettiva non identica alla proprietà stessa.

In che modo un soggetto morale non identico alla sua proprietà potrebbe essere proprietario di se stesso come di una cosa, alienabile a suo piacimento? L'unica risposta possibile è: il soggetto "possiede" se stesso come ente corporeo perché è, nella sua essenza, qualcosa di diverso e di autonomo rispetto al suo corpo - anima o spirito. Io posso vendermi e alienarmi senza diventare una cosa perché non sono, propriamente, un oggetto fisico. Ma, se così fosse, non solo i sogni di Swedenborg, che suscitò l'interesse di Kant per i suoi resoconti delle sue conversazioni con gli spiriti, ma anche quelli di Robert Nozick andrebbero spiegati con i sogni della metafisica. E se così non è, cioè se il soggetto è nel corpo e non altrove, allora dobbiamo concludere che il soggetto morale è una cosa, la quale, non essendo *causa sui*, non è proprietaria di se stessa e dunque non può mai essere libera.

La strategia kantiana, contrariamente a quanto crede Nozick, tratta la libertà come un postulato da attribuire a un soggetto fisicamente determinato - non ad un ipotetico puro spirito - per poter parlare di diritto e di morale. Ma la libertà, intesa in questo senso, è un concetto non descrittivo. E' qualcosa che dobbiamo presupporre per costruire la nostra argomentazione, che possiamo applicare all'esperienza delle relazioni interpersonali per valutarle da un punto di vista pratico, ma che non possiamo usare per descrivere oggetti empirici, senza imbatterci nel paradosso di reificare qualcuno che, essendogli attribuita la libertà, non può coerentemente essere una cosa. La libertà non è una descrizione, ma qualcosa che dobbiamo presupporre per trattare il mondo in un certo modo - da un punto di vista morale e giuridico. Pensare che la libertà si esaurisca in ben definiti elementi empirici è come pretendere di avere, nel mondo visibile, l'esperienza dell'invisibile: di assistere, insomma, a epifanie che, per quanto famose e fortunate, rimangono, in numerosi sensi, apparizioni di fantasmi.

Ma se la libertà non è questo, se della libertà non può darsi immagine, allora un'etica e un diritto costruiti sul postulato della libertà devono essere aperti al canone autocritico della giustizia degli invisibili - per non asservire la libertà a forme di fanatismo morale e di paternalismo giuridico che pretendano di fissarne i confini ed il senso vero ed evidente, al di sopra dell'essere e del volere di ognuno. Possiamo, così, chiudere il cerchio per ripartire da Kant, proprio come in questa conclusione che non è una conclusione, ma un punto entro la circonferenza di argomenti di cui si compone - purtroppo soltanto idealmente - questo libro di carta.

## Indice dei nomi

### A

Ackerman.....	4, 78, 79, 80, 84, 88, 112
Adkins.....	41, 42, 54
Agostino.....	4, 114
Alberti.....	63
Allen.....	49, 51
Allison.....	20, 27, 103
Alù.....	6
Annas.....	54, 56, 58
Antigone.....	43
Apel.....	40
Arendt.....	18, 61, 100
Argentin.....	100
Aristofane.....	43, 44, 45, 46
Aristotele.....	4, 8, 43, 44, 48, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 70, 72, 90, 112

### B

Bacelli.....	103
Bandini.....	52
Barry.....	91, 95, 98
Battaglia.....	3
Beck.....	25
Beiner.....	25, 95
Bellamy.....	82, 85, 109
Benn.....	116
Berdjaev.....	107
Berlin.....	7, 114, 115, 116
Bernhard.....	18
Berti.....	63
Biasini.....	93
Biscardi.....	43
Bobbio.....	105, 115
Böhler.....	40
Booth.....	25, 95
Bottini.....	85
Bubner.....	100
Burnet.....	50

### C

Cadmo.....	57
Canfora.....	42
Cantarella.....	43
Capra.....	100
Capriolo.....	43
Caracciolo.....	4
Carter.....	115
Cartesio.....	4
Cartledge.....	43
Cassirer.....	7, 59
Chiodi.....	8, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 77
Creonte.....	43

### D

D'Amico.....	75
De Maistre.....	72
De Pascale.....	42
Degli Alberti.....	41
Della Volpe.....	115
Desideri.....	10
Dostoevskij.....	106, 107
Duby.....	54

Dworkin.....	80
--------------	----

### E

Er7, 20, 55, 57, 58, 59, 74, 84	
Euripide.....	43
Eutifrone.....	49, 50, 51, 52

### F

Fabris.....	103
Federico II.....	28
Ferrajoli.....	3, 93, 94
Ferrara.....	67
Fichte.....	2, 4, 40, 41
Filmer.....	76, 94
Finley.....	42
Finnis.....	62, 69, 70, 71, 72
Fischer.....	23
Fonnesu.....	2
Forschner.....	15
Forti.....	18

### G

Galeotti.....	75
Gelzer.....	45
Gentile.....	4, 19, 72
Gige.....	55
Gilligan.....	39
Giorgini.....	50
Glaucione.....	55
Gomme.....	44
Gomperz.....	52
Graf.....	55
Gutmann.....	84
Guyer.....	8, 40

### H

Habermas.....	40, 75, 84, 85
Handerson.....	45
Havelock.....	58
Heath.....	46
Hegel.....	11, 12, 39, 94
Heidegger.....	4, 18
Heidel.....	49
Hende.....	45
Henry.....	18
Hobbes.....	26, 63, 94, 98, 99, 105, 109
Holmes.....	65, 72
Hume.....	11, 40, 67, 69, 71
Hurley.....	97
Huxley.....	112, 114

### I

Ilting.....	102
Iorio.....	88, 92

### K

Kant.....	1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 40, 41, 76, 77, 89, 93, 94, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 109, 118
Kaulbach.....	8
Kelsen.....	96
Kersting.....	40
Keyt.....	63, 64
Kierkegaard.....	52

Kohlberg.....	39	Rawls. 1, 4, 61, 75, 76, 77, 79, 81, 84, 85, 86, 87, 88,	
Kutschmann.....	8	89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102,	
Kymlicka.....	117	104, 110, 112, 116	
L		Raz.....	35, 70, 75, 85
Lachesi.....	57	Reckford.....	45
Landucci.....	17, 102	Redfield.....	43, 44
Larmore.....	100, 101, 102, 104	Reichenbach.....	7
Laurenti.....	43	Reinhardt.....	45
Lauzi.....	97	Reinhold.....	2
Leibniz.....	4, 10	Rentsch.....	40
Levi.....	3	Rhode.....	39
Lisistrata.....	42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 53, 66, 69	Ricciardi.....	115, 117
Locke.....	76, 94, 117	Ridrizzani.....	2
Lombardi Vallauri.....	75	Riedel.....	102
Loretoni.....	6, 34	Rigamonti.....	78
Lyotard.....	8	Rigobello.....	2
M		Riley.....	95
MacCallum.....	115	Romani.....	55
MacIntyre.....	43, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 81,	Rorty.....	98
99, 101		Rosenblum.....	65
Macpherson.....	115	Ross.....	50
Maffettone.....	2, 75, 80	Rossvaer.....	40
Mariani Zini.....	8	Rousseau.....	29, 72, 103
Marini.....	30	Ryan.....	116
Marshall.....	3	S	
Medea.....	43	Sandel.....	75, 76, 77, 81, 84, 116
Meier.....	42	Sartori.....	57
Menenio Agrippa.....	33	Schmitt.....	72
Mill.....	31, 35, 101, 114	Schmitt Pantel.....	54
Miller.....	63, 64, 92	Schopenhauer.....	14, 103
Moore.....	102	Shute.....	97
N		Singer.....	4, 41, 91, 110, 111
Nancy.....	8, 23	Sissa.....	54
Nietzsche.....	72	Skirbekk.....	40
Nordenstam.....	40	Smith.....	64
Norwood.....	45	Snell.....	41, 42
Nozick.....	117, 118	Socrate.....	4, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57
Nussbaum.....	50, 60	Sofocle.....	43, 44
O		Solari.....	28
O'Neill.....	8	Solmi Marietti.....	41
Okin.....	39, 64, 76, 94, 95, 116, 117, 118	Steiner.....	116, 117
Ophir.....	54, 55, 58	Stirner.....	23
P		Strauss.....	46, 61
Paduano.....	43	T	
Palombella.....	6, 25	Taylor, A.E.....	54
Pateman.....	93, 95	Taylor, C.....	39, 116
Pavetto.....	59	Thiercy.....	46
Pellizzi.....	59	Thomson.....	35
Pera.....	11	Togliatti.....	115
Perrot.....	54	Trasimaco.....	54, 55
Phillips Griffiths.....	116	V	
Pievatolo.....	39	Valgimigli.....	49
Platone 1, 4, 48, 49, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 74		Van De Veer.....	92
Pocar.....	103	van Leeuwen.....	46
Pogge.....	15	Varnier.....	6
Popper.....	59	Veca.....	75
Q		Vegetti.....	41, 42, 49, 62
Quintiliano.....	44	Vernant.....	42, 43, 44, 49
R		Versényi.....	41, 42, 43, 49, 50, 51, 52
		Vertova.....	114



Viano.....	60, 63
Vlastos.....	56, 57, 58
Vollrath.....	18, 100
W	
Waldron.....	67, 78, 84
Walzer.....	4, 65, 78, 81, 82, 83, 84, 100
Weinstein.....	116
Whitman.....	44

Williams.....	8, 92, 102
Wittgenstein.....	51
Y	
Young.....	85
Z	
Zanatta.....	62
Zanetti.....	90
Zolo.....	3, 6, 31, 83, 96